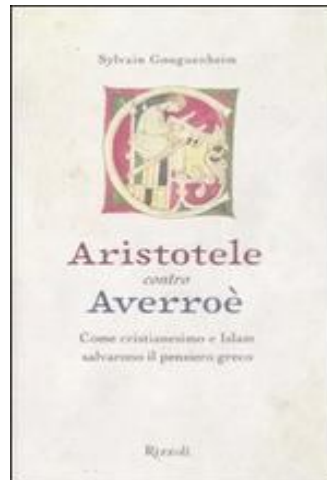


Sylvain Gouguenheim
ARISTOTELE CONTRO AVERROE'
Come Cristianesimo e Islam
salvarono il pensiero greco



La cultura greca non tornò all'Occidente solo grazie all'Islam: a salvare dall'oblio i filosofi antichi sarebbe stato innanzitutto il lavoro dei cristiani d'Oriente, caduti sotto dominio musulmano, e dunque arabizzati. Questo sostiene il medievista francese Sylvain Gouguenheim ricordando come, prima delle traduzioni dall'arabo effettuate in Spagna, autori quali Giacomo Veneto avessero già messo mano alle opere aristoteliche. La civiltà islamica, inoltre, non avrebbe mai dimostrato un vero interesse per la sapienza greca: da parte musulmana si sarebbe trattato più che altro di un approccio selettivo, forte nei settori della logica o delle scienze della natura ma debole, per non dire inesistente, sul piano politico, morale o metafisico. Gouguenheim ricostruisce il percorso dei greci e di Aristotele in particolare nel Medioevo.



Traduzione di Sara Arena

Rizzoli 2009

Proprietà letteraria riservata

(c) mars 2008, Éditions du Seuil

(c) 2009 RCS Libri S. p.A, Milano

ISBN 978-88-17-02828-8

Titolo originale dell'opera:

ARISTOTE AU MONT- SAINT- MICHEL

Les racines grecques de l'Europe chrétienne

Prima edizione: gennaio 2009

Consulenza scientifica per la lingua e la cultura araba: Alessandro
Vanoli Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Littera, Rescaldina
(MI)

ARISTOTELE CONTRO AVERROE'

Sono i greci ad averci inventati. In particolare, definendo un tipo di vita collettiva, un tipo di atteggiamento religioso e anche una forma di pensiero, di intelligenza, di tecniche intellettuali, di cui siamo loro in gran parte debitori. La storia dell'Occidente comincia con loro.

Jean- Pierre Vernant

Il Libro nella cristianità è come l'acqua, come il sangue: irriga la vita dell'anima.

Monique Dosdat

Prefazione

Secoli bui

I "secoli bui" del Medioevo stanno tornando. La storia culturale dell'Europa, seppur illuminata da diversi decenni di studi di numerosi medievisti, è sottoposta a una revisione. Si impone, ormai, l'immagine distorta di una cristianità al traino di un "Islam illuminato", a cui essa dovrebbe il suo sviluppo grazie alla trasmissione di un sapere greco di cui l'epoca medievale aveva perso le chiavi. Si parla di un'"eredità dimenticata", di cui bisognerebbe rendere consapevoli gli europei.¹ La tesi non avrebbe di per sé niente di scandaloso, se fosse vera. Bisogna tuttavia constatare che essa è fondata su un certo numero di scorciatoie o approssimazioni e che non tiene conto di una serie di elementi storici acquisiti. Si manifesta dunque, nonostante le apparenze, più come partito preso ideologico che come analisi scientifica.² Dimentica, infatti, la persistenza dell'attrazione per la Grecia antica nel corso dei primi secoli del Medioevo e le componenti greche della religione cristiana. Non considera inoltre che la Grecia sopravviveva, in parte, in seno a quella vasta costruzione politica e di civiltà che era l'Impero bizantino, impero che tale visione esclude dalla storia europea. In questo modo si passano sotto silenzio gli scambi culturali, la circolazione dei manoscritti e dei letterati tra Bisanzio e l'Occidente, così come il ruolo dei traduttori dal greco al latino, autentici traghettatori di sapere. Al cuore di questi diversi processi vi è l'opera immensa realizzata all'inizio del XII secolo da Giacomo Veneto e dai monaci dell'abbazia della regione di Mont- Saint- Michel, ancora troppo ignorata dal grande pubblico. Ugualmente assenti da molti libri o pubblicazioni, i cristiani d'Oriente, i dotti nestoriani, che con un immenso e secolare sforzo di traduzione dal greco al siriano e poi dal siriano all'arabo conservarono il sapere greco, finendo per trasmetterlo ai loro conquistatori musulmani.

Insomma, la storia della cultura dell'Europa medievale, e in particolare della sua riappropriazione del sapere greco, storia densa e complessa, non obbedisce allo schema troppo semplicistico e riduttivo

che tende a imporsi ai giorni nostri. Quanto mi sono qui riproposto è dunque un tentativo di riequilibrio scientifico di una tesi unilaterale e monorientata, con l'intento di offrire a un pubblico il più ampio possibile, nonostante alcuni aspetti tecnici o eruditi, elementi di informazione e confronto provenienti dagli studi specialistici e spesso poco diffusi dai media. La mia intenzione non è polemica, a meno che non si voglia considerare tale la preoccupazione di confutare discorsi falsi.

In apertura di questo saggio desidero ringraziare tutte le persone che hanno risposto alle mie frequenti sollecitazioni e mi hanno aiutato molto con incoraggiamenti e consigli, nonché con attente riletture e suggerimenti: a Nicolas Champoux, Jacqueline Desloy, Markus Egetmeyer, Eric Levailant, Christian Levasseur, Djamel Manar, Roland Mauri, René Marchand, François- Olivier Touati va tutta la mia gratitudine.

Introduzione

Storia di una trasmissione

Che gli "arabi" abbiano giocato un ruolo determinante nella formazione dell'identità culturale dell'Europa [è una cosa] che non è possibile discutere, a meno di non voler negare l'evidenza.

Alain de Liberal

È proprio questa "evidenza", tuttavia, che credo sia possibile discutere, soprattutto in ragione dell'ambiguità del termine "arabi", rivelata del resto dall'utilizzo stesso delle virgolette da parte dell'autore. Trova espressione in queste parole una visione della storia che sta diventando opinione comune, formulata sotto forma di due tesi complementari.

La prima è quella del debito dell'Europa verso il mondo arabo-musulmano dell'epoca abbaside (a partire dal 751): l'Islam avrebbe ripreso la sostanza del sapere greco, l'avrebbe in seguito trasmessa agli europei e sarebbe dunque all'origine del risveglio culturale e scientifico del Medioevo, e quindi del Rinascimento. La seconda tesi è quella delle radici islamiche della cultura europea: il pensiero, la cultura e l'arte europei sarebbero stati generati, almeno in parte, dalla civiltà islamica degli Abbasidi.

Tale insieme propone della storia d'Europa e della sua identità un'immagine che contraddice la visione classica, quella delle "radici greche" e della specificità cristiana del mondo occidentale. Queste due tesi opposte sono fondate su letture contrastanti di uno stesso periodo, in cui pare che si sia giocato tutto, vale a dire la prima parte del Medioevo, tra il VI e il XII secolo. È su questo periodo che si concentrerà il nostro studio: a partire dal XIII secolo le vicende sono fin troppo note perché valga la pena riprenderle.

LUCI DELL'ISLAM, SECOLI BUI DELLA CRISTIANITÀ?

La luce viene da Oriente...

Dall'"intermediario arabo" all'"Islam illuminato"

Riprendiamo l'argomentazione del debito. Tutto sarebbe cominciato con l'arrivo in Occidente degli scritti provenienti dal mondo arabo-musulmano. Questo, animato a partire dall'epoca abbaside da un "febbrile desiderio di sapere",² da un'immensa sete di conoscenza, avrebbe scoperto e assimilato interamente la cultura greca. Grazie alle traduzioni in arabo, le opere dei filosofi, medici e matematici antichi avrebbero, in un primo tempo, fecondato l'Impero musulmano, poi lentamente, a partire dal XII secolo, attraverso le traduzioni dall'arabo in latino, avrebbero irrigato il mondo medievale. Sarebbe dunque grazie allo "straordinario sviluppo intellettuale e scientifico", a un "notevole fermento nei campi d'elezione: filosofia, medicina, scienze",³ sopravvenuto nell'VIII e IX secolo, che tre o quattrocento anni più tardi l'Europa avrebbe a sua volta conosciuto il proprio sviluppo scientifico.

Si mette pertanto al cuore della dinamica europea quell'immenso movimento di traduzione delle opere greche, dovuto alla scoperta delle versioni arabe delle stesse. Come recita un manuale universitario, uno tra i molti: La scienza greca viene trasmessa all'Europa principalmente attraverso l'intermediazione dell'Islam e gran parte di questo ritorno alle fonti avviene nella Spagna tornata cristiana grazie alla Reconquista. È lì che, a partire dal XII secolo, chierici di tutta Europa, compresa l'Italia, vengono ad attingere ai testi arabi e, traducendoli, contribuiscono alla riscoperta della scienza greca.⁴ Corollario di questa proposizione: l'Islam avrebbe messo a frutto il sapere greco e si sarebbe in questo modo profondamente ellenizzato, costituendo il *trait d'union* tra la civiltà antica e quella del Rinascimento.

Al di là del debito che questa trasmissione rappresenta, l'Europa sarebbe debitrice verso l'Islam di una parte essenziale della sua identità. L'idea del ruolo mediatore giocato dagli arabi⁵ è stata così inglobata in una tesi più ampia, quella dell'irradiazione di un "Islam illuminato". Non si tratta più soltanto di dire che un popolo e la sua lingua hanno trasmesso un sapere, ma di attribuire a una civiltà e a una religione una superiorità culturale sui propri vicini e un ruolo di matrice. Non solo l'Impero degli Abbasidi sarebbe stato un "ponte" tra l'antichità e

l'Occidente latino, ma avrebbe anche costituito, per quasi quattro secoli, un universo creativo, all'origine di una rivoluzione scientifica.⁶ Si fa spesso riferimento, per illustrare questa età dell'oro, alla celebre "Casa della Saggezza" di Baghdad. Lì ebrei, cristiani e musulmani si sarebbero scambiati le loro conoscenze in ambito scientifico e filosofico, in un'epoca in cui l'Occidente latino accusava un notevole ritardo, prima di soccombere al "fanatismo" delle crociate.

Sono numerosi gli intellettuali, gli storici, gli islamologi, gli scrittori, di tutte le origini, che hanno ripreso e diffuso questa tesi.⁷ Recentemente, il 19 aprile 2007, in un articolo intitolato *Le vere radici dell'Europa*, Zeinab Abdel Aziz, docente di civiltà francese presso l'Università al- Azhar del Cairo, parlava degli "otto secoli di presenza fondatrice dell'islam in Europa": Tutto l'Occidente nel suo insieme è stato edificato sull'innegabile apporto dell'islam [...]. È grazie ai pensatori arabi che l'Europa ha conosciuto il razionalismo.⁸ Sul versante europeo, Jean- Paul Roux, specialista del mondo turco-mongolo, scriveva nel 1983: L'Europa non sarebbe quella che è se non avesse conosciuto l'islam. Esso appartiene al suo patrimonio.⁹ Talvolta sono proposte alcune distinzioni, per esempio da parte di studiosi arabi cristiani che mettono l'accento sulla natura più araba che musulmana della civiltà abbaside (in cui, tuttavia, i persiani giocarono un ruolo essenziale). Infine, tra gli islamologi occidentali i giudizi contrastano e vanno dall'adesione totale a profonde riserve.¹⁰ Ma la tesi più diffusa è senz'altro quella che conferisce all'Islam medievale la paternità dello sviluppo della civiltà europea. A questa interpretazione si aggiunge un giudizio specifico sul mondo europeo: senza il contributo dell'Islam, l'Europa non sarebbe uscita dai "secoli bui" del Medioevo.

Secoli bui: dibattito scientifico e poste in gioco politiche

La teoria del debito dell'Europa implica quella della preminenza del mondo musulmano sulla cristianità medievale. Una sorta di leggenda nera del Medioevo sembra nuovamente prendere piede e riproporre per l'Europa dei secoli VII- XII l'immagine riduttiva di un continente arretrato, intrappolato in un immobile oscurantismo, cliché che alcuni storici medievisti pensavano di essere riusciti a confutare.

Il contrasto tra le due civiltà è attribuito alla natura stessa della Dar ai- Islam, la "casa dell'Islam", presentata con le seducenti sembianze di un universo di tolleranza religiosa, apertura culturale e sviluppo scientifico razionalista, in breve come una civiltà superiore alle sue omologhe cristiane, bizantine o latine, e tutto sommato molto vicina a quella ideale, per lo meno secondo l'idea che se ne ha oggi in Occidente.

Sotto la spinta dell'attualità, l'argomento ha assunto una dimensione politica.

Le poste in gioco, come è facile intuire, non sono di poco conto, in questo inizio di XXI secolo. Si iscrivono nel lungo faccia a faccia tra Islam e Occidente (l'osservazione vale anche per il confronto tra l'Islam e il mondo indù). Per questo motivo, nel momento in cui si propone di correggere i libri di scuola al fine di ricordare il posto dell'Islam rispetto al patrimonio europeo, come invita a fare un recente rapporto (2002) dell'Unione europea,¹¹ appare indispensabile un tentativo di chiarificazione. Esso consiste soprattutto nel mettere alla portata del grande pubblico i risultati conseguiti dagli studiosi: specialisti tanto del mondo bizantino e musulmano quanto del cristianesimo siriano o della storia delle scienze.

UNA VISIONE RIDUTTIVA

Approssimazioni

La tesi di cui ci occupiamo si fonda su un certo numero di approssimazioni. Esaminando i lavori di numerosi specialisti dell'Occidente, dell'Islam o del mondo bizantino, si constata che le cose non sono così semplici come vengono presentate.

In un libro pubblicato nel 1993, Bernard Lewis operava una distinzione fondamentale, osservando che l'ellenismo dell'Islam era "il tardo ellenismo del Vicino Oriente, un prolungamento della tarda antichità, piuttosto che una riscoperta del classicismo ateniese della grande epoca, come sarebbe avvenuto più tardi in Occidente".¹² Lewis sottolineava soprattutto l'infatuazione per i filosofi neoplatonici, preferiti a Platone, e l'alterna fortuna che conobbero gli scritti di Aristotele. L'ellenizzazione del mondo abbaside non fu dunque della

stessa natura di quella dell'Europa medievale. Dovremo tentare di delinearne i contorni in questa sede.

Un'altra approssimazione consiste nel fare del mondo islamico un blocco omogeneo e nel confondere, in particolare, arabità e islamismo, attribuendo all'Islam, civiltà fondata su una religione, ciò che appartiene alla cultura di lingua araba. L'universo arabo non può essere ridotto a una sola fede, oggi come nel Medioevo. A questo proposito, i dati demografici sono importanti: gli arabi cristiani e i cristiani arabizzati in seguito alla conquista musulmana costituivano ancora circa metà della popolazione dei Paesi islamici intorno all'anno Mille.

Inoltre, si tende a dare per scontato, quasi fosse un fatto evidente, il passaggio del patrimonio scientifico e filosofico greco al mondo islamico, in cui, tuttavia, la Parola sovrana rimane quella di Dio, contenuta da sempre nel Corano. I rapporti tra fede e scienza, tra religione e sapere, nell'Islam "classico" (quello della dinastia umayyade e abbaside) non erano facili e diretti. La credenza nella natura increata del Corano ebbe conseguenze importanti sulla costituzione di un sapere scientifico, così come sulla possibilità di una libera espressione del pensiero. Del resto, termini come "scienza" o "dotto" in ambito islamico avevano un significato specifico: per questo bisogna guardarsi dall'attribuire ai "dotti" (ulema) musulmani, specialisti del Corano, degli hadith o del diritto, la stessa impostazione mentale dei dotti dell'antichità. Così, quando Alain de Libera parla del mondo abbaside come di una realtà "senza ritardi né handicap intellettuali", in cui "le moschee sono veri e propri luoghi di ricerca", e in cui "si era perfettamente in grado di recitare e interpretare il Corano",¹³ accosta elementi molto differenti fra loro. Se l'ultima affermazione è esatta, la seconda, che fa delle moschee "luoghi di ricerca", è invece erranea, poiché attribuisce all'universo delle scienze ciò che riguardava soltanto gli studi relativi alla religione.

L'idea che sta al centro di questa tesi merita tuttavia di essere presa in esame: cosa si intende esattamente con l'espressione "radici islamiche dell'Europa"? Esistono concetti, rappresentazioni del mondo, tecniche (artistiche o materiali), specificamente islamiche, che farebbero dell'Europa una sorta di erede o appendice del mondo musulmano?

Polemica ed etnocentrismo

La polemica non è assente dal dibattito, poiché la tesi del debito finisce per stabilire una gerarchia tra le civiltà medievali. La storia delle civiltà è letta come l'opposizione di un Islam illuminato, raffinato, spirituale, a un Occidente brutale, guerriero e conquistatore.¹⁴ Da un lato il mondo dello spirito, dall'altro quello della sciabola. Al posto del vecchio etnocentrismo occidentale, dunque, se ne instaura uno nuovo, questa volta "orientale".

Si oppone un mondo arabo- musulmano avanzato a un Occidente in ritardo, la cui unica supremazia sarebbe stata di ordine tecnico e militare. Sarebbero piuttosto fattori materiali a spiegare come l'Islam abbia perso il suo vantaggio fino a dover poi accettare la dominazione europea. Questa tesi si lega all'opinione secondo cui gli europei sarebbero rimasti in qualche modo dei barbari, vincendo con la forza delle armi quelli che erano i loro maestri nella spiritualità e nelle scienze.

Si dimentica in questo modo che le crociate fallirono e che l'Europa fu militarmente costretta dai turchi alla difensiva, fino al XVII secolo. Significa, inoltre, se non invertire le identità, quanto meno magnificare un mondo, vergine da qualunque violenza, erigendolo a modello, e denigrare l'altro, riducendolo ad alcuni manipoli di incolti mercenari.¹⁵ Lo si vede in particolare nell'esempio, spesso riportato dai manuali scolastici, del nobile siriano Usama (1095-1188), che lasciò una testimonianza ironica e mordace sulle disastrose pratiche mediche dei franchi.¹⁶ Studi recenti hanno tuttavia dimostrato che Usama aveva composto un testo di propaganda e, soprattutto, che la medicina dei franchi era lontana dall'essere così mediocre come egli sosteneva.¹⁷ D'altra parte, se l'Europa deve il Rinascimento all'Islam, resta da capire perché quest'ultimo non abbia partecipato a sua volta a tale Rinascimento.¹⁸ Spesso si misconosce, o si svaluta, il passato europeo, mentre si esalta quello dell'Islam. Vergogna e orgoglio si fronteggiano; non c'è di che costruire un dialogo fruttuoso.

Le vere domande da porsi, fuori da qualunque polemica, sono di natura storica. Riguardano l'ellenizzazione del mondo islamico, la natura e la portata reale della penetrazione del sapere greco in seno all'universo arabo- musulmano; le vie attraverso le quali il sapere greco

fu rimesso in circolazione in Occidente. E soprattutto un altro problema, che solo pochi specialisti hanno affrontato: la qualità e l'esattezza delle traduzioni effettuate, e dunque la rilevanza dei libri che se ne ottennero. Non è facile né privo di conseguenze passare dal greco all'arabo - con il tramite del siriano o meno - e quindi dall'arabo al latino. Quale testo filosofico, quale ragionamento scientifico possono uscire indenni da un simile processo, in cui non solo il vocabolario, ma anche il pensiero, espresso dalla sintassi, passano da un sistema indoeuropeo a uno semitico prima di fare ritorno al codice d'origine?

LE RADICI GRECHE DELL'EUROPA

Secoli bui? L'Occidente medievale mosso dalla sete di sapere

Porre la questione delle radici culturali dell'Europa significa evocare ciò che animò gli europei stessi, e dunque ricordare le origini, le modalità e le conseguenze della riscoperta e della riappropriazione del sapere greco da parte degli intellettuali medievali dei secoli VIII- XII. Di fatto, ci troviamo esattamente al cuore dell'identità culturale dell'Europa.¹⁹ Nessuno può negare che con la fine dell'Impero romano d'Occidente il sapere antico cadde in gran parte nell'oblio. È tuttavia ugualmente innegabile che Bisanzio seppe, dai secoli VIII e IX, guardare di nuovo alle sue origini greche e che, a partire dalla rinascita carolingia, l'Europa occidentale fu animata dalla stessa tensione. Si indulge spesso a sottovalutare la sete di sapere che spinse l'Occidente a cercare la scienza ovunque credesse di poterla trovare. Non si trattava di avidità per le "ricchezze d'Oriente", ma di ritrovare il sapere antico. Questa volontà è visibile tanto nel ricorso ai manoscritti greco- arabi scoperti al momento della Reconquista spagnola nell'XI e XII secolo, quanto nella ricerca dei testi greci stessi, conservati in Occidente dalla fine dell'antichità (Italia, Sicilia, nord della Francia) o giunti nei secoli da Bisanzio, in particolare attraverso l'Italia del sud e la Siria (e più raramente dai Balcani o da Cipro).

Il mondo occidentale cristiano del Medioevo fece del suo meglio per ritrovare il sapere greco. Ci riuscì al termine di un sorprendente sforzo plurisecolare, la cui costanza e ostinazione testimoniano l'intima convinzione che lì si trovasse la matrice della sua civiltà. C'è, in questa

ricerca, un debito verso l'Impero romano d'Oriente, Costantinopoli, grande dimenticato dell'eredità europea, che con esso condivideva lo stesso patrimonio culturale e civile, quello dell'antichità classica. In queste pagine ricorderemo dunque coloro che mantennero viva la cultura greca a vantaggio della civiltà europea, così come coloro che si dedicarono a riscoprirla.

I percorsi della scoperta

Senza pretendere di fornire uno studio globale della scienza medievale, il nostro obiettivo rimane vasto, se non troppo ambizioso, ma l'impresa appare legittima.²⁰ Il dibattito ruota attorno alla ricezione e diffusione del sapere greco e al suo ruolo fecondo, in aree culturali e geopolitiche molto diverse. Il modo in cui fu utilizzata l'eredità greca costituisce un solido criterio di identificazione delle civiltà medievali - europea e islamica - di cui cercheremo di misurare il rispettivo grado di ellenizzazione. Questo permetterà di valutare il ruolo delle élite cristiane (europee o arabe) e musulmane nello sviluppo del pensiero e del sapere europeo tra VIII e XII secolo.

Prenderemo in esame vari temi, che costituiscono le diverse sfaccettature di un unico oggetto. Anzitutto, per quanto modesti ne siano stati i frutti durante qualche secolo, la permanenza in Occidente di una curiosità per il sapere greco, che ho definito "filiera greca". Questa tradizione, legata al ricordo della Grecia antica, spiega in parte la formazione di "rinascimenti" successivi in Occidente, dall'epoca carolingia al XII secolo. Questi diversi "rinascimenti" non furono fenomeni indipendenti né riducibili a semplici cataloghi di opere liturgiche o teologiche. Vi si intravede una logica interna, in cui ogni epoca si inserisce nel solco della precedente, si appoggia su di essa per elaborare in seguito una nuova produzione. Una dopo l'altra, queste elaborazioni si collocano nella stessa linea e testimoniano un rapporto identico con la conoscenza e con la cultura. In questo movimento, la volontà delle élite politiche - a cui appartenevano molti membri della Chiesa - ha giocato un ruolo fondamentale. Non è un caso se, durante tutto questo periodo, il mito politico delle origini troiane dei franchi fu così pregnante, per poi imporsi definitivamente nel XIII e XIV secolo.²¹ È poi necessario, in una prospettiva più ampia, ricordare tutto

ciò che lo sviluppo scientifico del bacino del Mediterraneo e dell'Europa deve ai cristiani siriaci dei secoli VI- X. La scienza arabo- musulmana, in particolare, ha derivato da loro la base delle proprie conoscenze. Un altro fenomeno che è largamente ignorato ai nostri giorni, nonostante abbia avuto i suoi storici, è l'ondata di traduzioni dell'opera di Aristotele, effettuate direttamente a partire dai testi greci nell'abbazia di Mont- Saint- Michel, cinquant'anni prima che iniziassero in Spagna, a Saragozza o a Toledo, le traduzioni dalle versioni arabe di quegli stessi testi. Questo ampio movimento, in cui si distinse Giacomo Veneto (morto verso il 1150), ha permesso alla Francia del nord, all'Inghilterra, e anche ai margini occidentali dell'Impero germanico, di disporre dell'intera opera di Aristotele e di cominciare a far fruttare quell'eredità, scientifica e filosofica, prima di disporre delle traduzioni dall'arabo. Esso dimostra la curiosità che animava i chierici dell'Europa cristiana, e il loro sforzo di raccogliere un sapere greco di cui si sentivano e si sapevano i depositari.

Un paragone con il mondo islamico dei secoli VIII- XII è inoltre indispensabile. Bisogna soppesare con attenzione ciò che la civiltà arabo- musulmana trattenne del sapere greco, e soprattutto dello spirito intellettuale della Grecia classica, e ciò che invece rifiutò. È il "filtro" islamico che bisogna in un certo senso analizzare. Il logos dei greci ha avuto nel mondo della rivelazione coranica lo stesso posto occupato in quello dei Vangeli? In altri termini, la passione per il pensiero greco espressa dai falasifa, i grandi filosofi musulmani come al- Farabi (morto nel 950), Avicenna (980-1037) o Averroè (1126-1198), ha avuto ripercussioni fuori dalla sfera del mondo delle idee? L'ellenizzazione fu un fenomeno generale, che toccava la società e le mentalità collettive, o rimase circoscritta a qualche membro delle élite intellettuali? E, presso queste ultime, quale fu in definitiva il posto accordato rispettivamente al pensiero greco e ai principi islamici? Questo significa determinare quali rapporti intrattennero con il sapere greco tre realtà che si tende talora a confondere: la religione musulmana (islam), la società musulmana (Islam) e i letterati di lingua araba (di tutte le religioni). Si tratta di un punto che è importante chiarire prima di porre la questione del debito dell'Europa verso l'Islam.

Tenteremo, infine, di paragonare la civiltà cristiana e quella musulmana del Medioevo ponendo la questione della loro identità e della loro rispettiva permeabilità, della natura e del grado dei loro

scambi. Il processo di scambio culturale è molto meno semplice e lineare di come lo si presenta talvolta, quasi che un pensiero filosofico, una concezione del mondo, potessero essere "esportati" con la stessa facilità di un sacco di riso.

Sapere medievale e sapere moderno

Insistiamo ancora su due punti preliminari. Se parliamo di colti, di letterati, di filosofi e a maggior ragione di matematici, stiamo prendendo in considerazione gruppi umani numericamente molto esigui. Dunque, paragonando tra loro la civiltà dell'Europa dell'alto Medioevo, quella dell'Islam degli Abbasidi o dell'Impero mediobizantino, e cercando di stabilire quali furono i rispettivi apporti al progresso umano, scientifico o filosofico, non dobbiamo perdere di vista il fatto che i soggetti in gioco sono pochi, nell'ordine di qualche decina di uomini per secolo, su popolazioni di decine di milioni di individui. Determinare se una civiltà fosse o meno "in anticipo" sui propri vicini e avversari significa in definitiva mettere a confronto la produzione di qualche dotto, senza considerare il grado di cultura delle popolazioni ancora in gran parte analfabete.²² Le cose sarebbero radicalmente diverse se la nostra attenzione si rivolgesse alle società contemporanee del XX e XXI secolo, che hanno avuto l'ambizione di costruire sistemi scolastici capaci di dispensare a un'ampia parte dei giovani il sapere scientifico, tecnico e letterario.

Il confronto fra civiltà differenti deve, per quanto possibile, essere effettuato esaminando la realtà delle scoperte scientifiche, il loro valore e la loro portata, analizzando i sistemi giuridici e la concezione della persona umana, osservando nel dettaglio il rapporto con i testi sacri e il grado di libertà lasciato alla ragione umana nell'esaminarli, commentarli e interpretarli, mettendo in parallelo le forme di espressione artistica (pittura, scultura)... È un compito tutt'altro che facile, che qui inizieremo soltanto.

Nel campo scientifico, quello della matematica, della fisica, delle scienze cosiddette naturali, bisogna inoltre evitare ogni anacronismo. Quella che oggi chiamiamo "scienza" si è sviluppata solo a partire dal XVI secolo, benché i primi passi siano stati compiuti a partire dal XIII secolo. E con gli studi di Copernico (1473-1543), Girolamo Cardano

(1501-1576), François Viète (1540-1603), Keplero (1571-1630), Cartesio (1596-1650), Leibniz (1646-1716), che l'Europa - e l'Europa soltanto - ha creato la scienza moderna, la cui universalità attuale ne dimostra il ruolo capitale per tutta l'umanità. Ciò è stato possibile unicamente grazie a innovazioni radicali rispetto a tutto ciò che era stato realizzato in precedenza, in ambito ellenico, arabo, indiano o cinese. Progressi enormi nell'astrazione della matematica e nella formalizzazione del suo linguaggio, stupefacenti passi avanti anche nell'osservazione e nella sperimentazione, tanto degli astri quanto del corpo umano o della natura. Si è prodotto allora un salto qualitativo da cui dipendiamo ancora oggi. Quali che siano i meriti dei matematici bizantini o arabi, cristiani o musulmani, non possiamo considerarli autori di un simile balzo epistemologico. I loro lavori sono rimasti nel solco di quelli dei predecessori greci, mesopotamici o indiani. Tutte queste civiltà hanno condiviso le medesime modalità di sviluppo e ricerca scientifica. In ogni caso, è preferibile ricorrere all'espressione "sapere scientifico" piuttosto che "scienza". I greci, come gli arabi e gli indiani, non avevano la possibilità di verificare le loro ipotesi con certezza: non "calcolavano" nel senso in cui ci si mise a calcolare in Europa a partire dalla fine del Medioevo.²³ L'esempio dei matematici è illuminante: greci, indiani e arabi non si servivano del formalismo astratto a noi familiare, che risale ai lavori di Nicolas Chuquet (1445-1500), François Viète e Cartesio e che ha assunto la forma che conosciamo solo nel XIX secolo. Nel Medioevo le equazioni algebriche sono espresse attraverso la retorica, con riferimento alla vita quotidiana. Espressione fuorviante per noi, e che aumenta anche la difficoltà di comprensione dei testi matematici antichi o medievali. Non c'è in questo alcuna svalutazione delle civiltà medievali, ma solo una considerazione oggettiva sul loro grado di sviluppo nel campo molto particolare di quelle che oggi chiamiamo, nel mondo intero, le "scienze".

Sopravvivenze sparse e ricerca del sapere antico: la filiera greca

I Vangeli furono scritti in greco. Il cristianesimo degli esordi era una religione di lingua greca, anche se raggiunse presto l'universalità, diffondendosi in seno a un impero latino. Che la lingua del Nuovo Testamento fosse inizialmente il greco, prima che apparissero le prime traduzioni latine nel IV secolo, spiega il prestigio della lingua ellenica presso le élite intellettuali dell'Occidente medievale.¹ In questo va individuata la prima ragione che l'Europa latina aveva per volgersi verso la Grecia. Prima di essere affascinati da Aristotele, Archimede o Platone, gli animi erano attratti da Marco, Luca, Matteo o Giovanni. Il cristianesimo era peraltro nutrito e impregnato, fin dalle sue origini, di cultura greca. L'importanza accordata allo Spirito Santo e al Verbo di Dio rinvia a categorie mentali proprie del pensiero classico. Un'idea fondamentale come quella della persona umana era greca, e divenne cristiana.

Tutto ciò spiega come, nel momento in cui la paideia (sistema scolastico greco) antica sembra sparire nell'Europa occidentale (tra il 500 e il 550), abbia preso avvio un timido processo di riscoperta, che non cessò in seguito di crescere lungo il Medioevo, per poi prolungarsi nel periodo dell'Umanesimo e del Rinascimento.

LA GRECIA E LA SUA CULTURA: UN ORIZZONTE PER L'EUROPA LATINA

Prima di vedere come il Medioevo ritrovò, in parte grazie ai propri mezzi, la cultura antica, è utile ricordare come e in quale misura la perse.

Per lungo tempo la storia dell'Europa nell'alto Medioevo è stata presentata in termini fortemente negativi. La caduta dell'Impero romano, associata alle conquiste germaniche, avrebbe, nel corso del V

secolo, brutalmente messo fine al mondo antico. La disgregazione politica sarebbe stata accompagnata da una distruzione delle strutture proprie del mondo greco- romano, che permettevano di trasmettere e accrescere il sapere. E l'Europa sarebbe entrata in un'epoca che viene spesso qualificata con l'espressione "secoli bui".

In realtà, gli studi recenti degli specialisti di antichità e Medioevo hanno mostrato che il periodo coincidente con i secoli V- VIII non fu catastrofico come viene dipinto, dato che gli indubbi fattori di rottura erano attenuati da elementi di continuità. I popoli cosiddetti barbari, come i franchi, non erano del tutto estranei alla cultura romana. Per di più, il cristianesimo seppe riprendere, modificandola, l'eredità della paideia greco- romana. Infine, non si può negare l'esistenza di una cultura dell'alto Medioevo.²

Un orizzonte scomparso?

La vera cesura tra il mondo antico e il mondo medievale è forse, ancor più che la caduta dell'Impero romano, la fine del paganesimo come polo di riferimento culturale.³ In Occidente, tra il 500 e il 550, le strutture scolastiche si dissolvono; la cultura sopravvive solo all'interno di cerchie isolate, intorno a personaggi come Boezio (morto nel 524) o Cassiodoro (morto nel 562). Né la matematica né la filosofia sono molto coltivate, la conoscenza del greco declina, i libri si fanno rari e il sapere antico è disponibile solo attraverso compendi, estratti e antologie. La fine del VI secolo segna una rottura netta: un letterato come Isidoro di Siviglia (morto nel 636) non è più un sapiente del mondo antico, ma un erudito del Medioevo.

È importante, per il nostro discorso, constatare come le società cristiane ai margini dell'Impero bizantino abbiano conosciuto un'evoluzione opposta: la grande ondata di traduzioni di opere greche in siriano inizia proprio dal V secolo. Per ragioni religiose, i siriani hanno privilegiato i testi filosofici e scientifici che permettevano di giustificare le imperfezioni della Bibbia (astronomia e cosmologia, per esempio, con l'accettazione del modello sferico della Terra) e di rispondere alle sfide dei dibattiti teologici. Fecero così coesistere, nel VI secolo, fede cristiana e paideia antica.

In Occidente non tutto era scomparso, ma l'eredità era limitata, in parte per ragioni linguistiche. I romani colti conoscevano il greco e non avevano dunque avuto bisogno di tradurre le opere classiche. Quando si perse la padronanza della lingua greca, quei testi divennero inutilizzabili e furono messi da parte. La riappropriazione di tale sapere, nel corso dei secoli IX- XII, fu lenta. Nel frattempo, nel VI secolo, i fondamenti delle conoscenze ereditate dall'antichità erano custoditi in quattro libri: il Commento al sogno di Scipione di Macrobio, un'eccellente introduzione al neoplatonismo; le Nozze di Filologia e Mercurio di Marziano Capella, in cui era esposto il programma delle sette arti liberali (aritmetica, geometria, astronomia, musica, grammatica, retorica, logica), e la cui diffusione è testimoniata dall'attuale onnipresenza dei manoscritti negli archivi;⁴ la traduzione e il commento del Timeo da parte di Falcidio, composto verso il 400, unica porta aperta verso la cosmologia greca; e infine la Consolazione della filosofia di Boezio, al quale dobbiamo anche una parte della Logica di Aristotele e l'adattamento di opere di musica e aritmetica.⁵ L'interesse per la cultura greca non si spense mai, e anzi non fece che crescere. Dalla fine del VI secolo, Gregorio, vescovo di Agrigento, moltiplica i riferimenti ad Aristotele nei dieci libri del suo Commento all'Ecclesiaste.⁶ Frammenti di sapere greco resistevano in ambienti isolati. Dopotutto, il pensiero filosofico greco aveva impregnato le opere teologiche e vi si trovava in qualche modo racchiuso, più che attraverso le confutazioni,⁷ come matrice intellettuale. I Padri della Chiesa riflettevano servendosi delle categorie logiche del pensiero greco: erano loro, per così dire, ad aver ereditato il logos. Leggere le loro opere significava, indirettamente, partecipare ad alcuni aspetti della cultura classica.

Permisero la trasmissione di questo sapere anche i greci o i siriani che venivano dall'Oriente per installarsi in Occidente. L'esistenza di questi scambi è accertata, ma è difficile misurarla con precisione. Membri delle élite ecclesiastiche (monaci o vescovi), medici, talora filosofi o matematici, arrivarono a ondate, spinti dalle persecuzioni religiose degli imperatori di Bisanzio o dalla conquista araba. Dal VII al XII secolo il movimento appare ininterrotto. I rifugiati portavano con sé libri tra cui "un certo numero di commenti filosofici della Scuola di Alessandria e [...] qualche trattato tecnico, in particolare medico".⁸ Le relazioni mantenute con Bisanzio, in modo continuativo dopo la riconquista del 532, consentirono anche l'arrivo di manoscritti,

fenomeno su cui sono in corso alcune ricerche. Jean Irigoien segnala che, nel VII secolo, giunsero in Sicilia dall'Oriente numerosi manoscritti, tra cui testi di Strabone o Dione Cassio; nel 663, quando l'imperatore Costante II si installò a Siracusa, aveva con sé numerose opere.

L'Europa latina, terra di presenza greca

Nell'Europa dell'alto Medioevo, diverse regioni ospitavano nuclei di popolazione greca: la Sicilia, l'Italia meridionale e Roma. Se ne incontravano anche più a nord, in Inghilterra e nell'Impero germanico, o più a ovest, nella penisola iberica.

La Sicilia e il sud dell'Italia ospitavano popolazioni greche fin dall'antichità. Il destino di alcuni eruditi illustra il movimento continuo tra i diversi centri culturali del mondo mediterraneo.

Gregorio di Agrigento nacque nella città omonima verso il 559, e compì i suoi studi nell'isola prima di partire per Gerusalemme all'età di diciotto anni.⁹ Divenuto diacono, si spostò a Costantinopoli, quindi rientrò in Italia e si stabilì a Roma, dove il papa lo nominò vescovo di Agrigento. Morì tra il 592 e il 603. Diversi nomi importanti compaiono nel VII secolo. Tra questi, Giorgio, vescovo di Siracusa, missionario ucciso dagli arabi nel 724, o il monaco Cosma, che fu maestro dell'illustre pensatore siriano Giovanni Damasceno. Da Siracusa proveniva anche Metodio, il patriarca di Costantinopoli che presiedette, nell'843, al "trionfo dell'ortodossia", celebrando la sconfitta definitiva del movimento iconoclasta. Il monaco Giovanni da Benevento, che fu eletto nel 998 abate della prestigiosa abbazia di Montecassino, rappresenta un ulteriore esempio di questi eruditi. Veniva dal monte Athos in Grecia e aveva precedentemente vissuto nel Sinai.¹⁰ Nell'827 la conquista araba della Sicilia infligge tuttavia un duro colpo a queste popolazioni greche: monasteri incendiati, biblioteche distrutte, abitanti uccisi o deportati come schiavi.¹¹ Parte dei siciliani che sfuggono alla schiavitù o alla morte emigrano verso la Campania o la Calabria, o fino ai dintorni di Roma. Costruiscono in queste terre numerosi monasteri. Tra loro, Nilo di Rossano (9501005), che fonda il convento di Grottaferrata vicino a Roma.¹² Ma altri restano sul posto, rifugiati nelle zone di montagna, o tornano via via nelle città, durante le riconquiste cristiane a opera dei bizantini nel X secolo e dei normanni nell'XI. La

cultura greca finì dunque, in qualche modo, per sopravvivere in Sicilia e nell'Italia meridionale, senza interruzione dal VII al XII secolo, nonostante l'invasione e la successiva dominazione musulmana.¹³ La città di Roma è un secondo importante centro di conservazione della cultura greca. Eppure, alla fine del VI secolo, il greco non vi è quasi più conosciuto: perfino papa Gregorio Magno lo ignora. Di contro, nel VII secolo si produce una forte immigrazione di greci sudditi dell'Impero romano d'Oriente "che fuggivano l'invasione persiana e quella araba".¹⁴ La presenza orientale ebbe una conseguenza oggi dimenticata, ma di grande importanza: la serie quasi ininterrotta, tra il 685 e il 752, di papi greci o siriaci.¹⁵ Questi pontefici discendevano dai rifugiati dell'Impero bizantino - Anatolia centrale e Siria, soprattutto la regione di Antiochia - , che fondarono i monasteri greci di Roma. Conosciamo le loro origini grazie al *Liber pontificalis*. La loro presenza al vertice della Chiesa di Roma ne attesta la cultura, lo spirito di iniziativa e un insieme di qualità che i chierici romani non esitavano a riconoscere loro. Non erano venuti da soli, e i chierici e i monaci al loro seguito popolarono i corridoi del Laterano, così come quelli di molti celebri monasteri.¹⁷ Questa sorta di élite culturale greca si diffuse in Europa. Vari personaggi presentano profili simili. Nel VII secolo, san Gisleno, monaco greco nato ed educato ad Atene, si stabilì in un monastero romano. Partecipò all'evangelizzazione dell'Hainaut, nell'attuale Belgio, sotto la direzione di sant'Amando (morto verso il 675-679). Meno di un secolo più tardi, papa Zaccaria ci fornisce informazioni su un altro personaggio di maggior levatura, Teodoro di Tarso, un *philosophus* che fece i suoi studi ad Atene e, con altri greci, venne a stabilirsi a Roma. Ordinato sacerdote nel 668, partì per l'Inghilterra e concluse la sua vita come arcivescovo di Canterbury (669-690).¹⁸ Questi due esempi illustrano la mobilità e i contatti che potevano esistere tra Atene e Roma nel VII secolo.

Si incontrano greci anche nel cuore dell'Impero germanico, in particolare a partire dalla metà del X secolo. Dal 973 al 1002, con l'intermediazione della principessa bizantina Teofane andata in sposa a Ottone II, e poi grazie al figlio Ottone III, alcuni di loro sono promossi a importanti cariche ecclesiastiche. Nel 982, Ottone II nomina un calabrese, Giovanni Filogato, abate di Nonantola in Italia. Giovanni divenne vescovo di Piacenza nel 998 e tentò perfino di accedere al trono pontificio sotto il nome di Giovanni XVI. Nel 997, Ottone III fece di un

altro calabrese, il greco Gregorio di Cassano, il primo abate dell'abbazia reale di Burtscheid, vicino ad Aquisgrana.

Alcuni monaci greci si installarono a Treviri, nel grande monastero di Reichenau, e fin nei monasteri vosgiani. Se ne incontravano a Gorze dai tempi dell'abbaziato di Giovanni, il quale aveva del resto pensato di trovare l'ideale della vita monastica a Benevento, in territorio greco.¹⁹ I greci di Gorze venivano dalla Calabria, fuggivano gli arabi e sembra abbiano portato con sé elementi di conoscenze matematiche e astronomiche.²⁰ Si distinguono due esempi di monaci greci che conclusero i loro giorni nell'Impero germanico, dopo una vita avventurosa che li condusse in molti Paesi dell'area mediterranea.²¹ Simeone di Treviri, nato a Siracusa nel 970, emigrò in tenera età a Costantinopoli nel 977.²² Recatosi in seguito in pellegrinaggio a Gerusalemme, sarebbe rimasto sette anni nella Città Santa, facendo da guida ai pellegrini, per poi ritirarsi in un monastero dedicato alla Vergine, a Betlemme. Nel 1026 incontrò l'abate Riccardo di Saint-Vanne venuto a visitare la tomba di Cristo, e decise di accompagnarlo nel suo viaggio di ritorno. Visitò allora Roma, si recò in Francia, dove fu ricevuto dal conte Guglielmo d'Angoulême, che aveva egli stesso compiuto un pellegrinaggio in Terra Santa. Ad Angoulême, in occasione di una celebre controversia, impiegò le sue risorse intellettuali nella difesa dell'apostolicità di san Marziale. Seguì poi l'arcivescovo di Treviri Poppone, prima in Terra Santa, poi nella sua metropoli. Nel 1032, si rinchiuse come eremita in una torre dove morì il 1° giugno 1035. Fu canonizzato nel 1036, per intercessione di Poppone.

Il monastero di Reichenau accolse all'inizio del X secolo un altro monaco greco, che rispondeva anch'egli al nome di Simeone, detto "l'Acheo", diventato poi Simeone di Reichenau. In precedenza aveva prestato servizio nell'esercito bizantino e, in quanto stratega - uno dei più alti gradi civili e militari bizantini -, avrebbe amministrato una provincia di confine dell'impero. Combatté i musulmani installati a La Garde-Freinet. Si convertì in seguito alla vita monastica e, dopo aver vissuto a Gerusalemme, finì la sua vita a Reichenau.²³ Infine, la presenza greca si rivela importante là dove meno si penserebbe, in Catalogna, soprattutto a partire dal IX secolo.²⁴ Si incontrano in questo territorio numerosi individui che portano patronimici ellenici, e non è raro vederli occupare cariche di rilievo nell'entourage del conte o del vescovo: giudici, preti, uomini di legge. Il termine grecus appare spesso

come cognomen - nome d'origine associato al nome personale -, e la sua frequenza è tale che è lecito supporre l'esistenza, nel X e XI secolo, di colonie greche a Nordest della penisola iberica.

Si osserva del resto che la lingua greca si inserisce nella produzione scritta catalana. Diversi manoscritti portano così sul verso delle pagine una copia dell'alfabeto greco o tentativi di scrittura in questa lingua. Numerosi atti stilati da notai comprendono termini greci (sono stati identificati più di un centinaio di vocaboli diversi)²⁵ e a volte persino veri e propri glossari. Alcuni testi tradiscono nell'espressione scritta autentici ellenismi che testimoniano, secondo Michel Zimmermann, una sorta di "ellenomania". L'uso, quasi pedante, di alcuni termini rari ha finito per passare dagli atti più solenni ai testi della pratica, utilizzati nel quotidiano. Questo gusto del greco, probabilmente più una sopravvivenza che una riscoperta, testimonia la stima e il prestigio che circondavano una civiltà antica su cui molto restava da scoprire.

La circolazione forzata delle élite

I diversi nuclei di popolazione ellenofona attestano la continuità di una presenza greca in Occidente, alimentata nel corso del tempo dal flusso dei nuovi arrivati. Questi, come abbiamo appena visto, non si spostavano sempre di loro spontanea volontà. I cristiani d'Oriente emigravano con le famiglie e i servitori; si verificò così, a beneficio dell'Occidente, e anzitutto dell'Italia, terra di rifugio dal VII all'XI secolo, un trasferimento di cultura e conoscenze. Si tratta di un movimento poco conosciuto dagli storici, poiché si è prodotto nel silenzio che accompagna le migrazioni degli anonimi. Disordinato, a tratti impetuoso, interrotto da tempi morti. Ineguale a seconda delle terre d'origine, continuò per secoli, agitando il Mediterraneo con un moto "browniano", esponenziale, di uomini e donne.²⁶ A partire dalla metà del VII secolo, giungono in Sicilia e nell'Italia del sud rifugiati delle regioni orientali dell'Impero conquistate dagli arabi, dalla Siria²⁷ in particolare, ai quali si aggiungono armeni, slavi, e poi, nella seconda metà dell'VIII secolo, gli iconoduli - fautori del culto delle immagini - cacciati dagli imperatori iconoclasti. Questo intrecciarsi di continuità ellenica e apporti bizantini dà alla civiltà siciliana la sua impronta caratteristica, che durerà fino al XII secolo.

A Roma arrivarono, a partire dal 640, monaci di Siria e d'Egitto (monofisiti o nestoriani), e il numero di monasteri orientali della città passò da sei a undici tra il VII e il IX secolo. Vi si aggiunse la presenza di numerosi pellegrini greci che si recavano in particolare sulla tomba dei santi apostoli Pietro e Paolo. Alcuni ripartivano appena terminato il viaggio devoto, ma altri sceglievano di rimanere. Nel 649, gli atti del concilio lateranense menzionano monaci greci, tra cui Giovanni, abate di San Saba, vicino a Gerusalemme, città sottomessa all'Islam dal 638.

Una parte delle élite urbane del Maghreb, comprendente ebrei e cristiani, emigrò verso la Spagna dopo la conquista araba negli anni 680-710. La Spagna viene a sua volta disertata dalle classi nobiliari dopo la vittoria degli invasori musulmani (711-724); la Gallia di Carlo Magno approfitterà di questo esilio che lascia i cristiani mozarabi abbandonati a se stessi.

Ogni avanzata araba provocò così un'emigrazione, una fuga da parte delle élite. I contadini, invece, non avevano altra scelta che restare sul posto, abbandonati dalle loro classi politiche. Il grande pensatore greco Massimo il Confessore fuggì dall'Africa del nord nel 645-646. Nel 787, in occasione del secondo concilio ecumenico di Nicea, il vescovo di Messina dichiarò di aver visto il califfo Yazid imporre misure iconoclaste e reprimere i cristiani in Siria, nel 721. Nel 975, Sergio, vescovo di Damasco, si rifugia a Roma e fonda il monastero dei Santi Alessio e Bonifacio, che diventerà un punto d'incontro tra Oriente e Occidente e permetterà il trasferimento di modelli culturali e spirituali. Intorno all'anno Mille, sono gli armeni, cacciati dai combattimenti tra bizantini e arabi nelle regioni di frontiera del Caucaso, che arrivano in Occidente; tra questi, Simeone di Polirone (morto nel 1016) o Gregorio di Narek (morto a Roma nel 1010). Si incontra anche, nell'abbazia inglese di Ramsey, alla fine del X secolo, un certo "Ivo, vescovo di Persia", ed è in questa epoca che viene redatto un glossario armeno-latino.²⁸ Nel Medioevo si verifica anche un'autentica diaspora cristiana orientale.²⁹ Paradossalmente, in un primo tempo, l'Islam ha trasmesso la cultura greca all'Occidente provocando l'esilio di coloro che rifiutavano la sua dominazione. Ma questa fuga non avrebbe avuto quasi conseguenze se i greci di Bisanzio non avessero ripreso la cultura antica e se le élite occidentali non vi si fossero interessate. Emittenti e recettori si incontrarono.

Le élite reali guardano alla cultura greca

Dalla corte dei Carolingi a quella degli imperatori tedeschi dei secoli X e XI, si incontrano di continuo uomini che si interessano alla cultura e al sapere greco. I contatti tra i franchi e il mondo bizantino cominciano con Pipino il Breve (751-768), che chiese libri greci a papa Paolo I, tra il 758 e il 763. Il pontefice gli fece pervenire una serie di manoscritti, di cui dà la lista nella sua risposta al sovrano franco: libri liturgici, manuali di grammatica, di ortografia, di geometria, opere di Aristotele - tra cui la Retorica- e dello Pseudo- Dionigi. Tutti, specifica il papa, sono scritti in greco; c'erano dunque, al seguito di Pipino, uomini capaci di tradurli.³⁰ Questi libri erano destinati all'educazione di Gisèle, la figlia di Pipino, e al monastero di Saint- Denis, uno dei principali centri dell'allora nascente cultura carolingia.

Alla corte di Carlo Magno, il celebre erudito italiano Paolo Diacono (720-799) insegna il greco ai chierici nel momento in cui si pensa a un matrimonio tra la figlia dell'imperatore, Rotruda, e il figlio dell'imperatrice Irene, il basileus Costantino VI. Il biografo di Luigi il Pio (814-840), Thegano, racconta che, alla vigilia della sua morte, Carlo Magno stesso emendava i testi dei Vangeli con l'aiuto dei greci e dei siriani presenti alla corte.³¹ Al momento della crisi iconoclasta, i letterati carolingi, Teodolfo d'Orléans (750-821) e Alcuino (735-804) in testa, sono in grado di formulare una solida confutazione delle tesi iconoclaste ma anche degli eccessi iconoduli. Si tratta dei famosi Libri carolingi (790-794 circa): non solo le loro argomentazioni teologiche sono all'altezza di quelle dei prelati greci, ma essi si permettono anche di fare ricorso ad Aristotele (in particolare attraverso le Categorie) per denunciare le confusioni compiute nel mondo bizantino. Arrivano perfino a sostenere che i greci non conoscono la loro filosofia! L'affermazione è forzata e falsa, ma mostra che il grande filosofo non era ignorato in quel mondo franco spesso considerato barbaro e incolto. Lungi dall'essere un semplice nome perso nelle nebbie del passato, Aristotele è un autore di cui si sa utilizzare il metodo logico.

A partire da Luigi il Pio (814-840), le relazioni tra l'Impero d'Occidente e quello di Bisanzio diedero vita a molti prestiti religiosi e culturali. Per ragioni anzitutto politiche, questi scambi furono dapprima un elemento centrale della cultura imperiale. Lo testimonia la progressiva identificazione di Dionigi l'Areopagita e Dionigi, apostolo

di Parigi, che dava al mondo franco un prestigio nuovo. Due ambasciate dell'imperatore greco Michele II presso Luigi il Pio, nell'824 e nell'827, portarono in Occidente libri dell'Areopagita; la seconda fornì l'insieme del suo corpus.³² E non sembra un caso che Luigi il Pio, che desiderava una traduzione di queste opere, trovasse senza fatica nel suo entourage un uomo capace di realizzarla: Ilduino, abate di Saint- Denis.

Il nipote di Carlo Magno, Carlo il Calvo (re della Francia occidentale dall'843 all'877 e imperatore dall'875 all'877), fu affascinato dalla cultura greca al punto da chiedere al dotto irlandese Giovanni Scoto Eriugena (810-877) di tradurre e commentare l'opera dell'Areopagita attorno all'885, a causa di una falsa credenza che voleva che Dionigi avesse conosciuto gli autori dei Vangeli.

Il punto fondamentale resta comunque l'irresistibile attrazione verso gli autori greci e la convinzione che "la gloria dei greci fosse la più grande", come scrive nei suoi Annali il cronista del monastero imperiale di Fulda.³³ Nel IX secolo, uomini colti che conoscevano il greco come Eriugena o Sedulio Scoto sono dunque sostenuti dalla corte carolingia. Heiric d'Auxerre (841-876) nel prologo della sua Vita di san Germano riconosce in Carlo il Calvo il solo sovrano capace di riunire Oriente e Occidente e parla di un "trasferimento degli studi" (*translatio studii*) dall'Oriente... Parole eccessive ma rivelatrici. Il mondo carolingio vede nella Grecia la propria madre. Né disconosce la sua importanza civilizzatrice né le proprie lacune in materia, e cerca di colmarle. Assicura anche il legame, importante nella storia dell'Occidente, tra filosofia e politica: sotto Carlo il Calvo si diffonde l'immagine ideale - e antica - del re che deve essere al contempo un saggio, un teologo e un filosofo. Si capisce che, all'apogeo del Medioevo, nei secoli XII, XIII e XIV, numerosi sovrani abbiano fatto ricorso ad autori greci e romani. Questi monarchi contribuivano a forgiare il pensiero politico europeo in cui, secondo il modello fornito da Platone, ci si sforza di giustificare l'esercizio del potere attraverso argomenti dettati dalla ragione.³⁴ La conoscenza della lingua greca è certo rimasta limitata a una minoranza e fu essenzialmente associata alla redazione di glossari o alla pratica delle arti liberali. La politica dei Carolingi non ha portato alla luce che una piccola parte del sapere greco, i cui apporti filosofici e scientifici più importanti rimanevano ancora inaccessibili. Ma la breccia era aperta, lo slancio impartito e sorretto da una volontà di radicamento nel mondo antico che si riscontrerà continuamente in seguito.

L'Impero tedesco degli Ottoni (936-1024) si mostrò aperto alle influenze greche, per ragioni tanto politiche quanto culturali, la prima delle quali legata alla volontà degli imperatori, similmente ai loro predecessori carolingi, di innalzarsi fino al livello di Bisanzio.³⁵ L'impulso è venuto dalle élite principesche, come dimostra la lettera indirizzata a Gerberto da Ottone III, figlio di una principessa bizantina: Senza timore di fare violenza alla nostra libertà, vogliamo che scacciate da noi la rudezza sassone, ma soprattutto che riveliate la finezza ellenica che è in noi, poi che se c'è un uomo capace di risvegliarla, troverà in noi una scintilla del genio che brilla in Grecia. Vi preghiamo dunque umilmente di avvicinare al nostro modesto focolare la fiamma della vostra intelligenza e di coltivare in noi il genio vivace dei greci, di insegnarci il libro dell'aritmetica, in modo che, istruiti da questi insegnamenti, possiamo comprendere qualcosa della sottigliezza degli antichi.³⁶ Ci fu così una "rinascita ottomana", e molti suoi protagonisti possedevano una solida conoscenza del greco. Era il caso dell'arcivescovo Brunone di Colonia (morto nel 965), fratello dell'imperatore Ottone il Grande; del vescovo e filosofo Raterio di Verona (890-974), il "primo dei filosofi di palazzo", secondo l'autore delle Gesta abbatum Lobiensium;³⁷ della dotta badessa Roswitha (circa 935circa 973) o ancora dei vescovi Liutprando di Cremona (920/922-972), Reginaldo di Eichstadt (morto nel 989), Gonzo di Ebersberg (morto nel 990) eccetera.

Il filoellenismo di origine religiosa e politica che abbiamo potuto riscontrare dall'VIII all'XI secolo rivela un tratto più profondo: la ricerca del sapere e della scienza, inseparabile dallo sviluppo dell'Europa.

PERMANENZA E DIFFUSIONE DELLA CULTURA GRECA NELL'EUROPA LATINA

Io che ho scrutato la totalità del sapere umano, e che considero questo un principio fondamentale...³⁸ La Vita di Giovanni Damasceno, composta nell'VIII secolo, riporta una testimonianza notevole: il padre del grande teologo di Damasco incontra un giorno un monaco greco chiamato Cosma, originario dell'Italia, fatto prigioniero dagli arabi e sbarcato in mezzo a un gran numero di schiavi sulle coste della Siria. L'uomo ha un pessimo aspetto e appare moralmente abbattuto.

Interrogato sulla causa del suo sconcerto, risponde che non sa chi potrà avvalersi delle sue conoscenze. E cita i campi che padroneggia: Io che ho approfondito la morale, quella di Aristotele e quella di Aristone, io che ho studiato tutto ciò che è accessibile a un essere umano nelle scienze della natura, io che ho appreso l'aritmetica, io che ho appreso a fondo la geometria, che ho combinato con successo gli accordi dell'armonia e della musica, io che conosco il movimento celeste e la rivoluzione degli astri e che, grazie alla mia conoscenza della grandezza e bellezza delle creature, so passare, per analogia, allo studio del Creatore [...], io mi sono volto verso i misteri della teologia che i greci ci hanno trasmesso...³⁹ Comprato presso un mercante di schiavi, Cosma diventa il precettore di Giovanni Damasceno. Al di là della retorica del discorso, attribuita a un uomo che cerca di sfuggire al destino comune degli schiavi cristiani in terra d'Islam, esso lascia intuire la vastità della cultura antica dispensata in Italia nell'VIII secolo.

I centri di diffusione della cultura greca

"Vuoto immenso rischiarato a tratti da effimeri focolai (Sicilia, Irlanda), la portata dei quali è stata probabilmente molto esagerata": così Michel Zimmermann descrive la scarsa conoscenza del greco in Occidente nell'alto Medioevo.⁴⁰ Questi isolati focolai meritano tuttavia di essere indagati. Il loro carattere sparso riflette, per contrasto, un "vuoto immenso", ma rivela al tempo stesso, attraverso la loro distribuzione, l'universalità di un bisogno.

A Ravenna, dai tempi dell'esarcato bizantino, anche dopo la sua conquista da parte dei longobardi e poi di Pipino il Breve (751), "personalità di calibro internazionale"⁴¹ insegnano e diffondono il sapere antico: Gregorio di Agrigento alla fine del VI secolo, Teofane, futuro patriarca di Antiochia (681-687), Metodio, che finirà la sua carriera alla guida del patriarcato di Costantinopoli (842-847). La presenza greca in Sicilia e nell'Italia meridionale, lunga e importante, produsse un gran numero di documenti di vario genere,⁴² che lo storico Jean Irigoien ha minuziosamente esaminato, arrivando a stabilire il livello di diffusione della cultura greca, e mostrando come molti di tali manoscritti, redatti in greco, siano stati utilizzati per decenni e persino secoli dopo la loro stesura come supporto materiale per nuovi testi (si

tratta dei cosiddetti "palinsesti", pergamene raschiate accuratamente e quindi riscritte).⁴³ Studiandoli, Irigoin ha dimostrato che tra il VI e il XII secolo si utilizzavano ancora manoscritti classici risalenti al IV e V secolo. I ponti con Bisanzio non erano dunque spezzati, come testimonia l'esistenza di un manoscritto siciliano dello storico greco Giovanni Malalas (circa 490-570), datato soltanto qualche decennio dopo la sua morte. Nell'VIII secolo fu copiato in Sicilia un trattato del medico Dioscoride (40-90), nella scrittura maiuscola detta "onziale", tipica di Bisanzio. Ne emerge che, dall'antichità fino al Medioevo, senza alcuna cesura, l'uso del greco si mantenne in Sicilia. D'altra parte, come a Bisanzio, non vi è stata soluzione di continuità nel settore dell'insegnamento: la scuola antica non ha cessato di esistere e si può constatare la solidità dell'insegnamento di base e medio nella Sicilia dei secoli che vanno dal V al X.

Se i copisti hanno trascritto testi letterari, storici (Diodoro Siculo) o tecnici (grammatica), la medicina ebbe un posto privilegiato. I libri dei grandi medici greci furono abbondantemente ricopiati e il loro insegnamento si diffuse nell'isola e nell'Italia meridionale. Sono stati conservati trattati medici di Dioscoride e Galeno (129-201). La pratica di un'autentica medicina greca - che a torto spesso si dice l'Occidente abbia ignorato fino alle crociate - è attestata da questi manoscritti del V e VI secolo. Si curava sempre secondo gli stessi principi, derivati da Ippocrate (460 a. C.-370 a. C.) e Galeno, esposti da Dioscoride e dai molti autori anonimi di trattati ippocratici.⁴⁴ Gli archivi siciliani custodiscono tutt'oggi collezioni di estratti di Galeno, Sorano (I secolo d. C.) e dei grandi medici del VI- VII secolo: esiste a Messina un manoscritto del X secolo degli Iatrica, il trattato medico di Aezio di Amida (502-575),⁴⁵ che testimonia le relazioni tra le due cristianità d'Occidente e d'Oriente nell'alto Medioevo. Diverse opere di Galeno, Sorano, Alessandro di Traile (VI secolo), Aezio di Amida e Paolo di Egina (morto nel 690) sono riunite in un altro manoscritto del X secolo.⁴⁶ Se si considera quanto siano rari, in tutti i campi, i manoscritti e i documenti dell'alto Medioevo, la quantità di testi medici che ci sono stati trasmessi prova la reale diffusione della medicina greca in questa parte d'Europa, diffusione che si mantenne per secoli.

Numerosi anche i manoscritti di grammatica e di insegnamento del greco. Anche la filosofia è presente. È noto almeno un manoscritto dell'*Organon* di Aristotele, mentre un manoscritto della fine del X

secolo contiene diversi commenti a opere di Aristotele: due studi sul *De interpretatione* - tra cui quello di Stefano di Alessandria - e il commento di Ammonio (V secolo) sugli *Analitici primi*.⁴⁷ Le basi della cultura greca si ritrovano dunque in Sicilia, diffuse, ricopiate, insegnate. Medicina, grammatica, retorica, dialettica, poesia, storia e filosofia: quando si percorrono i manoscritti, nessuna disciplina - a eccezione, sembra, della matematica - manca all'appello.⁴⁸ Sotto la dominazione normanna, nell'XI e XII secolo, la cultura greca perdurò, protetta dai nuovi padroni del Paese, che non erano i barbari che alcuni amano descrivere, ma principi colti, che favorirono anche, a partire dalla fine dell'XI secolo, il monachesimo greco.⁴⁹ Numerose sono le fondazioni di monasteri: San Filippo di Demenna nel 1090, Santa Maria di Mili nel 1092, Santi Pietro e Paolo d'Italia nello stesso anno, San Salvatore di Bordonaro nel 1099. Tutti possiedono biblioteche, comunicano con Bisanzio e si fanno arrivare manoscritti, religiosi e profani, come nel caso della fornita biblioteca di San Salvatore al Faro descritta nella carta di fondazione (*typikon*) del monastero nel 1132.⁵⁰ La conclusione si impone: grazie alle copie di opere greche, "senza essere esclusivo, né dominante, il posto della Sicilia e dell'Italia meridionale nello sviluppo della Scolastica e nel rinnovamento scientifico dell'Occidente è importante [...]. Ben prima del Rinascimento, l'ellenismo italiota ha giocato un ruolo modesto, ma decisivo".⁵¹ È una questione di proporzioni: in rapporto alla popolazione del tempo, alla diffusione della cultura scritta nel mondo dell'alto Medioevo, si può ritenere che questo ruolo non fosse di poco conto. In poche parole, la cultura greca è di casa in Sicilia.

Un quadro simile è offerto da Roma, abitata da greci e siriaci dotti, autori di libri in greco, in particolare di vite di santi - san Gregorio vescovo di Agrigento, san Giovanni di Tifar, vescovo degli omeriti in Arabia nel VI secolo. Essi hanno anche tradotto opere dal greco al latino: agiografie, cronache, atti ufficiali, "nulla che oltrepassi gli orizzonti di un monaco ordinario", ritiene Cyril Mango,⁵² ma questo lavoro ha contribuito a diffondere l'ellenismo intrinseco al pensiero religioso bizantino. I monasteri greci di Roma, così come quello degli armeni a Renati, o quello dei siriani a San Saba, contribuirono da parte loro all'approfondimento della teologia in Italia.⁵³ Roma costituiva così il punto d'incontro dei rifugiati del Vicino Oriente e dell'Impero bizantino. Si pensi alla venuta, a partire dal VI secolo, dei fratelli

Antemio e Alessandro di Traile: il primo, grande matematico e architetto autorevole (costruì Santa Sofia nel 537); il secondo, medico. Si sviluppò dunque a Roma un forte ambiente ellenofono che assicurò la sopravvivenza di una cultura greco- cristiana. Grazie ai greci e ai siriaci, la città uscì dal proprio isolamento provinciale, tanto che alcuni visitatori stranieri erano sorpresi dall'atmosfera che regnava nell'entourage dei papi. Un chierico tedesco constata, al momento del concilio del 704, che l'alto clero è bilingue: i prelati parlano latino nelle assemblee e greco tra di loro...⁵⁴ I libri greci affluiscono a Roma, in particolare nella ricchissima biblioteca del Vaticano, alimentata dai pontefici successivi. Quell'illustre teologo che fu il patriarca Metodio vi iniziò la sua carriera come copista.⁵⁵ Da lì vengono spediti testi in tutto l'Occidente, e il Laterano si pone dunque come centro di diffusione delle opere greche.⁵⁶ I fondi sono sufficientemente ricchi perché, come abbiamo visto, papa Paolo I (757-767) possa soddisfare la domanda di libri di ogni genere che gli rivolge Pipino il Breve.⁵⁷ L'episodio mostra al contempo la ricchezza delle riserve del Laterano, la generosità del papa - i libri sono rari, preziosi, non ci si separa facilmente dai propri manoscritti... - e la curiosità del padre di Carlo Magno, che mette in atto la stessa procedura attribuita ai califfi di Baghdad un secolo più tardi.

Ci sono alcune figure originali, come quella di Anastasio, detto "il Bibliotecario", candidato sfortunato al trono pontificio nell'855, che morì nell'866.⁵⁸ Noto per la sua conoscenza del greco, era incaricato della corrispondenza e delle relazioni diplomatiche con l'Impero bizantino. Fu affidato a lui il compito della traduzione in latino dei canoni del concilio di Costantinopoli dell'869-870. Scrisse commenti alle opere di Eriugena e li inviò a Carlo il Calvo - ulteriore prova dell'interesse dei sovrani carolingi per la cultura greca.

Da Roma, lo abbiamo detto, diversi uomini partirono verso varie regioni d'Europa. Tra loro, alcuni greci, come Teodoro di Tarso, la cui attività in Inghilterra fu di notevole importanza. Insegnò il greco a numerosi discepoli, secondo la testimonianza di Beda il Venerabile, che leggeva egli stesso in greco gli Atti degli Apostoli. Una catena di trasmissione assicura in seguito la conoscenza della lingua greca nell'isola britannica. Un certo Adriano, di origine nordafricana, accompagnava Teodoro: insegnò il greco all'abate Aldelmo di York (640-709), uno dei più grandi letterati del tempo. Costui lo insegnò a sua volta al monaco che cristianizzò buona parte della Germania

dell'VIII secolo, san Bonifacio, "l'Apostolo della Germania" (680-754). Lo storico Cyril Mango parla così di una vera e propria "scuola di Canterbury", che non ha tuttavia portato alla formazione di una biblioteca.

Rimaniamo nelle regioni del nord. L'Irlanda fu un altro importante nucleo di cultura greca dell'alto Medioevo. Fin dal 1912, lo storico tedesco Ludwig Traube ha sottolineato questo fenomeno, particolarmente importante all'inizio e alla metà del IX secolo. E gli irlandesi viaggiano molto, percorrono l'Europa, evangelizzano, riformano la Chiesa, diffondono la loro cultura. Sono presenti a Liegi, Laon, Milano...⁵⁹ Il più noto dei loro pensatori, Giovanni Scoto Eriugena, ha letto i Padri greci: Dionigi, Massimo il Confessore, Gregorio di Nissa. Dopo di lui, un altro rappresentante della cultura greca tra l'848 e l'865 fu Sedulio Scoto, che influenzò per esempio gli irlandesi di Milano. L'atteggiamento di questi chierici assunse la forma di una "grecomania" che sfiorava talvolta lo snobismo e permise agli irlandesi di dichiararsi superiori ai franchi; l'arcivescovo Incmaro di Reims, reggente del regno di Francia nell'877, rimproverò così a suo nipote Incmaro di Laon di coltivare amicizie irlandesi, cosa che suo zio vedeva come una prova di superbia...

L'Impero ottoniano non fu da meno: secondo il suo biografo Ruotgero, l'arcivescovo di Colonia, Brunone, fratello di Ottone il Grande, "sedeva spesso tra greci e latini di grande cultura e discuteva con loro da dottò interprete dell'eccellenza della filosofia o di tutte le sottigliezze che fioriscono in questa disciplina".⁶⁰ Brunone fece venire alla corte imperiale il celebre grammatico italiano Gunzone di Novara, che portò i circa cento libri della sua biblioteca, comprendente opere di Platone, Aristotele, Cicerone e Marziano Capella. Alla corte di Ottone soggiornò nel 956 anche un dotto spagnolo, il vescovo Recemondo di Elvira, autore di un trattato di astronomia. Diverse donne di cultura conoscevano il greco: la monaca Roswitha di Gandersheim padroneggia la logica di Aristotele, come dimostra l'impiego del binomio *dynamis-energeitt*, mentre la sua badessa, Gerberga (940-1001), insegna il greco nell'abbazia. Verso il 990, nel monastero di San Pantaleone di Colonia, l'abate Fromon di Tegernsee (960-1006/1012) compone una grammatica greca.⁶¹ Se ci spingiamo più a sud, nelle terre spagnole, rinveniamo fin dal tempo del regno visigoto (569-711) qualche traccia di cultura greca ma, tutto sommato, di scarsa importanza. L'intellettuale di maggior

spicco, il vescovo Isidoro di Siviglia (570-636), autore di un'enciclopedia delle conoscenze del suo tempo (le Etimologie), non ha molta familiarità con il mondo greco. La cultura visigotica è essenzialmente latina.

Questo non è più vero tre secoli dopo, in Catalogna. Diversi uomini colti o membri delle élite catalane hanno almeno qualche rudimento di greco. È il caso di due religiosi: Miro Bonfill, vescovo di Girona (971-984), nonché amico di Gerberto, e Cesario, abate di Santa Cecilia di Montserrat. Michel Zimmermann ha mostrato che, su diciotto glossari contenuti nei fondi dei manoscritti di Ripoli, sei contengono glosse greche, per un totale di oltre duemila parole. Questi glossari greco-latini hanno assicurato un'"irrigazione permanente di cultura greca",⁶² senza tuttavia oltrepassare un livello culturale elementare.⁶³ I notai catalani utilizzano parole greche, ma non padroneggiano la lingua e ignorano la cultura, che non collegano d'altronde a Bisanzio. Tuttavia, se la presenza di questo vocabolario greco non è sufficiente a possedere e a trasmettere un autentico sapere, ne è pur sempre una condizione necessaria e permetterà, più tardi, la riscoperta di testi dotti.

Nel frattempo, tale riscoperta era preparata dalla sopravvivenza, in seno ai monasteri, dei testi neoplatonici e della Logica di Aristotele, la cui presenza è attestata in numerose biblioteche catalane dei secoli X e XI. I trattati logici di Aristotele fanno così parte dell'"equipaggiamento di base di una comunità religiosa", e l'abate del grande monastero di Ripoli li fa pervenire al piccolo priorato di Montserrat, che pure non conta all'epoca che quattro monaci...⁶⁴ Non si può parlare di un deserto culturale assoluto, né di una totale ignoranza della filosofia greca.

Una cultura utile:

la medicina greca Costantino l'Africano e la scuola di Salerno

La medicina greca fu al cuore degli interessi manifestati dai latini per il sapere antico. Beneficiò di un immenso sforzo di traduzione: l'Occidente non ha atteso le crociate per scoprirla, ma ne ha ripreso conoscenza fin dal VI secolo. Grazie a Cassiodoro, erano stati conservati il trattato di ginecologia di Sorano,⁶⁵ almeno sei opere di Ippocrate (tra cui Arie, acque, luoghi; Aforismi; Malattie delle donne), diversi libri di Galeno, il trattato di Dioscoride e l'enciclopedia medica

di Oribaso. Anche nel monastero di Bobbio, non lontano da Genova, furono tradotti nel VII secolo testi di Galeno e Dioscoride. I medici del VI e VII secolo hanno anche composto libri propri, in particolare un trattato di chirurgia. Questo lavoro di interpretazione e compilazione dei testi medici antichi è proseguito a Ravenna, rimasta bizantina dal 568 al 752, tanto che i Carolingi hanno potuto beneficiare delle conoscenze mediche presenti nell'esarcato di Ravenna, dopo la vittoria di Carlo Magno sui longobardi e l'annessione dell'Italia del nord.

A Salerno, alla fine dell'XI secolo, il vescovo Alfano (1058-1085) tradusse dal greco al latino il *De natura hominis* di Nemesio, vescovo di Emesa (Siria, fine del IV secolo)⁶⁶ e il trattato ippocrateo *Arie, acque, luoghi*, come ha mostrato una recente scoperta.⁶⁷ Assicurò infine la diffusione di una parte del sapere filosofico e naturalistico della Grecia antica. La padronanza del greco è d'altra parte attestata a Salerno durante tutto il Medioevo. In questo modo la tradizione terapeutica greca è stata conservata, per quanto sotto forma di un "sapere disperso". Questo non impedì tuttavia la sua diffusione nel nord dell'Europa.⁶⁸ Dall'VIII secolo i manoscritti medici arrivano fino in Inghilterra, dove viene copiato un codice comprendente una parte dell'arte medica (o Tegni) di Galeno.⁶⁹ Nella Francia dei secoli IX- X circolano numerosi testi di tutti i principali medici greci: Galeno, Ippocrate, Alessandro di Traile, Rufo di Efeso, Sorano, Oribaso, Dioscoride.⁷⁰ Si trovano anche trattati di arte veterinaria, la cui presenza in Occidente è dunque anch'essa anteriore alle crociate.⁷¹ Salerno, d'altro canto, dà vita a una propria scuola di medicina.⁷² Se ne ignoriamo la data di fondazione, così come il funzionamento interno, ne conosciamo invece le produzioni e sappiamo quale fu la sua reputazione in Europa. La sua attività iniziò già dalla fine dell'VIII secolo e gli archivi del regno di Napoli registrano i nomi dei suoi medici a partire dall'846.⁷³ Adalberone, vescovo di Verdun, viene a farsi curare per la malattia della pietra nel 984; l'abate Desiderio da Montecassino, poi diventato papa Vittorioso III, e Pier Damiano, a metà dell'XI secolo, sono seguiti dal celebre Garioponto (morto verso il 1050). Nel XII secolo Trotula, una donna nata nel 1097, vi pratica la ginecologia e l'ostetricia e scrive un trattato su questi argomenti. La scuola di Salerno è indipendente dal mondo arabo-musulmano: la regione non fu mai occupata e le opere di Garioponto - il *Passionarius* - e di Petrocello - la *Practica* - sono anteriori alle traduzioni in arabo della medicina galenica.⁷⁴ Con questi ultimi, Salerno, fino ad

allora fedele all'ispirazione metodica dei romani, si aprì alla medicina ippocratico- galenica che non era dunque ignota al mondo latino.

A cavallo tra imprese di traduzione e sforzi di innovazione si pone il personaggio piuttosto misterioso di Costantino detto "l'Africano". Si tratta di un cristiano originario dell'Africa del nord, nato all'inizio dell'XI secolo e morto verso il 1087, che ha probabilmente appreso la medicina a Kairouan o al Cairo. Verso il 1075 si stabilisce nel grande monastero italiano di Montecassino. Possiede conoscenze vastissime, in particolare di medicina: a lui dobbiamo la traduzione latina dei trattati medici redatti dall'arabo cristiano Hunayn ibn Ishaq (809-873), la maggiore personalità culturale del Vicino Oriente nel IX secolo. Appena giunto in Italia, dove è accolto dal duca normanno Roberto il Guiscardo (1059-1085), Costantino entra in relazione con l'abate Desiderio di Montecassino (1058-1086) e l'arcivescovo di Salerno, Alfano. Sarebbe stato precedentemente in Etiopia o in India. Uno dei suoi biografi, Pietro Diacono, afferma che "si è formato alle discipline degli etiopi", dunque alle conoscenze mediche e scientifiche greche conservate nel regno cristiano del Corno d'Africa.⁷⁵ È certamente molto dotto in medicina, ma anche in aritmetica, geometria e astronomia. Le sue traduzioni hanno costituito la base del sapere medico nell'Italia meridionale, prima di diffondersi nel mondo occidentale cristiano, e Montecassino beneficia con lui di un apporto scientifico inestimabile. Se la tradizione medievale gli attribuisce numerose opere aggiungendo talvolta testi dei suoi discepoli, non si possono negare la varietà e l'importanza del suo lavoro, che fu un trampolino essenziale per la scienza greca e siriana in Occidente.

Costantino era capace di tradurre in latino a partire dall'arabo come dal greco. Fornisce una versione del Pantegni, il trattato di Galeno tradotto dal medico persiano al- Majusi nel X secolo, sotto il titolo di Kitab al- maliki ("Libro reale"). Costantino propone anche una versione separata della Pratica, una delle parti del Pantegni. Dell'immensa opera medica di Hunayn ibn Ishaq, porta a Montecassino i più bei gioielli: il Libro dei gradi, Del metodo terapeutico - sotto il titolo di Megategni - e le Questioni sulla medicina, sotto il titolo di Isagoge ad Tegni Galeni ("Introduzione all'arte di Galeno"), che faceva da manuale di riferimento per gli studenti del Cairo nell'XI secolo. L'Isagoge divenne il libro di base per l'apprendimento della medicina nel mondo latino, la "colonna vertebrale della scienza medica medievale".⁷⁶ Si può seguire l'influenza

di Costantino, prima in Italia, poi nel resto d'Europa. Diversi medici salernitani hanno utilizzato i suoi studi, in particolare Bartolomeo, Mauro e Arsone, tanto che i professori della scuola di Salerno hanno selezionato un certo numero di piccoli trattati medici, una sorta di "tascabili", che diffusero largamente. Costituivano quella che si chiamava la "piccola arte" (Articella), in voga durante tutto il Medioevo. L'Articella era composta da traduzioni, effettuate a partire sia dal greco sia dall'arabo, dell'Isagoge di Hunayn ibn Ishaq, degli Aforismi, Pronostici e Regime delle malattie acute di Ippocrate, dell'Arte medica di Galeno. Alcune versioni raggiungono il regno di Francia già dalla fine dell'XI secolo:⁷⁷ Chartres raccoglieva numerosi manoscritti medici dei secoli X- XII, purtroppo andati distrutti durante la Seconda guerra mondiale,⁷⁸ e il filosofo e teologo Guglielmo di Conches (morto nel 1154), che insegnò a Chartres e a Parigi, utilizzò l'Isagoge di Hunayn ibn Ishaq.

UNA CULTURA CERCATA CONSAPEVOLMENTE: LE IMPRESE DI TRADUZIONE DEI TESTI SCIENTIFICI E FILOSOFICI GRECI (VI- XII SECOLO)

Alla presenza dei greci in Occidente, agli sforzi dei diversi sovrani e prelati, alle conseguenze dell'esilio delle élite colte bisogna aggiungere un grande movimento di traduzione volto a riscoprire la cultura profana del mondo greco. Questo processo iniziò prima che si venisse a conoscenza delle traduzioni in arabo effettuate dai cristiani siriaci; comincia in effetti già dal VI secolo, in un Occidente pur destabilizzato dalla caduta dell'Impero romano, grazie all'acquisizione di opere di filosofia e di medicina. Secondo Jean Irigoin, "piuttosto che un'espansione tardiva dell'ellenismo bizantino, bisogna vedere qui la risposta a una domanda occidentale", ovvero il frutto di una ricerca volontaria.⁷⁹ Le traduzioni dirette dal greco in latino si succedettero per tutto il Medioevo, favorite da una reale circolazione, purtroppo poco conosciuta, di manoscritti religiosi, filosofici, o scientifici, tra Bisanzio e l'Occidente. La costanza del fenomeno mostra l'importanza che gli si accordava nella cristianità medievale. L'Europa deve molto a questi traduttori, rimasti spesso anonimi.

Tra i pionieri di questo immenso lavoro vi fu il romano Cassiodoro, che aveva frequentato la grande scuola filosofica, matematica e medica di Nisibis - oggi Nisaybin, città turca alla frontiera con la Siria, a circa cento chilometri da Edessa - dove insegnavano i sapienti siriaci e di cui Cassiodoro volle creare l'equivalente in Occidente. Formò, a partire dal 550, nella sua scuola del Vivano, in Calabria, un gruppo di traduttori e copisti che favorì la circolazione dei manoscritti greci in Occidente dal VII al X secolo, in particolare i trattati di aritmetica, geometria e medicina.

Il movimento di traduzione ha in seguito toccato tutti i settori dell'attività intellettuale, anche se, pur essendosi gli autori cristiani volti verso il "nettare sacro dei greci", come scrive Eriugena, si trattò soprattutto di letteratura patristica e teologica, prodotta da intellettuali nutriti anche di filosofia classica.⁸⁰ Questa filosofia fu d'altra parte oggetto essa stessa di traduzioni. Prima dell'anno Mille, il numero di opere greche tradotte in latino è ridotto, ma non nullo.⁸¹ Boezio aveva tradotto le Categorie e il De interpretatione di Aristotele, e a Cicerone si dovevano i Fenomeni e i Pronostici di Arato. Lorenzo Minio-Paluello ha mostrato che un'accelerazione della riscoperta della cultura greca e in particolare dell'opera di Aristotele si produsse al volgere del primo millennio, tra il 970 e il 1040:⁸² si migliorarono le traduzioni di Boezio - quella delle Categorie in particolare - e in questo sforzo si distinsero uomini colti come Gunzo di Reichenau e Abbone da Fleury (morto nel 1004). Il movimento continua all'inizio del XII secolo grazie a un personaggio noto ai soli specialisti, Giacomo Veneto, che trascorse parte della sua vita nel monastero di Mont-Saint-Michel (morì tra il 1140 e il 1150) e a cui dobbiamo la traduzione di quasi tutta l'opera di Aristotele.

Il XII secolo è caratterizzato da un gran numero di traduzioni effettuate direttamente dall'arabo o dal greco in latino. Il fenomeno delle traduzioni di Toledo, esemplare, fu un anello centrale della catena. Derivava da un impulso attivo e volontario: in seguito alla richiesta di manoscritti da parte dei sovrani, i vescovi e i chierici andarono a visitare le biblioteche per ritrovare i testi della scienza antica. Un primo gruppo di traduttori fu attivo fin dalla riconquista della città a opera di Alfonso VI nel 1085; poi, grazie agli sforzi di Pietro il Venerabile (abate di Cluny dal 1122 al 1155) e degli arcivescovi Raimondo (1125-1152) e Giovanni, l'attività di traduzione raggiunse il suo culmine. Roberto di

Ketton, Ermanno di Carinzia, che avevano precedentemente operato a Tudela, insieme a Pietro di Toledo e Pietro di Poitiers, tradussero il Corano in latino,⁸³ mentre Giovanni da Siviglia (un ebreo convertito al cristianesimo) e Marco di Toledo tradussero opere scientifiche negli anni 1130-1180. La Toledo della seconda metà del XII secolo fu una capitale culturale di peso europeo.⁸⁴ Nell'Italia settentrionale Burgundio da Pisa (1110-1193), verso la metà del XII secolo, tradusse dieci libri di Galeno - tra cui *Delle complessioni* - e diede una nuova versione del trattato di Nemesio di Emesa *Della natura dell'uomo*.⁸⁵ Aristippo di Catania, inviato in ambasciata a Bisanzio presso Manuele Comneno (1143-1180), in compagnia di altri sudditi del re di Sicilia, Ruggero II (1130-1154), tornò con diversi testi preziosi, tra cui la *Grande sintassi*, il celebre trattato di matematica e astronomia di Tolomeo, spesso designato con il nome arabo di *Almagesto*.⁸⁶ Propose anche una parte del *Timeo* e del *Fedone* di Platone (nel 1156), il libro IV delle *Meteorologiche* di Aristotele e una versione dell'*Ottica* di Euclide e della *Meccanica* di Gerone di Siracusa. La sua lettera-prefazione alla traduzione del *Fedone* fornisce preziose indicazioni sulle biblioteche siciliane (*Siracusam et Argolicam bibliotecam*), menzionando in particolare opere di filosofia e di scienza che si ritroveranno qualche decennio più tardi presso i sovrani svevi e che, in seguito a una donazione di Carlo d'Angiò dopo la vittoria riportata su Manfredi a Benevento (1266), furono in gran parte fatte confluire nella biblioteca pontificia.⁸⁷ Un altro dotto della metà del XII secolo, Ermanno di Carinzia, tradusse i *Dati*, l'*Ottica* e le *Catottrica* di Euclide. Nella sua prefazione alla traduzione, secondo Aristippo, della *Grande sintassi*, tiene a dimostrare che conosce il greco meglio degli arabi: Di questa scienza [l'astronomia], il dottissimo astronomo Claudio Tolomeo, levigatore degli antichi e specchio dei moderni, ha esposto a fondo in tredici libri la parte che considera il movimento degli astri. Presso i greci quest'opera è chiamata *Sintassi matematica* o la *Grande sintassi*, ma gli arabi hanno corrotto questo titolo in *Almagesto*.⁸⁸ Adelardo di Bath (1090-1150), originario dell'Inghilterra, decide, di sua spontanea volontà, di recarsi nell'Italia del sud a imparare l'arabo per poter tradurre testi scientifici. Dobbiamo a lui le versioni latine degli *Elementi* di Euclide, della *Grande sintassi* di Tolomeo e di diverse tavole astronomiche.⁸⁹ Scrive anche un trattato sull'*astrolabio*. Le sue traduzioni, eseguite parola per parola, non sono esenti da difetti, ma

testimoniano l'interesse per la scienza che contraddistingue gli europei del XII secolo.

I libri circolavano direttamente non solo da Bisanzio verso la Sicilia e l'Italia meridionale, ma anche verso la Francia o l'Impero. Questi flussi, poco conosciuti, meriterebbero uno studio sistematico. Ne percepiamo gli effetti da indizi isolati, dalla menzione di tale traduzione o di tale viaggio. La ricerca storica fornisce regolarmente nuove testimonianze di questi legami tra le due cristianità. Segnaliamo l'esempio di Guillaume le Mire, abate di Saint-Denis (1173-1186), arrivato verso la fine dell'abbazia di Sugerio, che fece diversi viaggi in Oriente.⁹⁰ Nel 1167 portò da Costantinopoli numerosi manoscritti greci.

Tutto lascia supporre che le relazioni tra l'Europa latina e l'Impero greco fossero più importanti di quanto non indoviniamo attraverso le fonti attualmente disponibili o utilizzate. Si apre per gli storici un campo di ricerca di cui Fernand Braudel aveva sottolineato l'opacità: "Per la maggior parte i trapianti culturali avvengono senza che se ne conoscano gli autori".⁹¹

LO SPIRITO DEI RINASCIMENTI MEDIEVALI, IX- XII SECOLO

I cosiddetti "secoli bui" del Medioevo europeo furono in realtà animati da molteplici rinascimenti intellettuali, messi in luce dagli storici da circa un secolo a questa parte: rinascita carolingia, poi ottoniana, "glorie dell'anno Mille", infine rinascimento del XII secolo. Testimoniano un'inesauribile curiosità intellettuale, una ricerca ininterrotta di sapere, che dobbiamo riconoscere ai cristiani medievali. Questa ricerca porta a un recupero delle opere antiche, alla loro introduzione nel pensiero medievale e alla loro assimilazione.⁹² Il complesso di questi fenomeni contribuisce alla nascita di un sapere nuovo.

L'accordo precoce tra fede cristiana e sapere antico

Dal II secolo all'inizio del V, i cristiani dibattono con i pagani, poi polemizzano vigorosamente contro di loro, ma, intorno al 430,

inizieranno a prendere in considerazione l'eredità antica e a farla propria. Il cristianesimo riesce in questo modo a integrare la cultura antica nel quadro biblico da cui esso stesso era scaturito. Non è stata dunque fatta tabula rasa del passato; la cultura classica viene preservata. Ciò che era pagano era ormai considerato semplicemente come profano, e dunque accettabile. E la storiografia cristiana poté inserirsi così nella continuità storica greco-romana: i cristiani erano gli eredi consapevoli del patrimonio antico e i creatori di una nuova cultura, come ha mostrato Harvé Inglebert.⁹³ Questo atteggiamento non sembra essere scomparso nel Medioevo: nell'anno Mille l'Europa non era certamente molto avanzata in campo filosofico e scientifico, ma sentì, anche prima di questa data, il desiderio di avvicinarsi al sapere antico. Questa ricerca è stata condotta in un primo momento per proporre una lettura religiosa. Tuttavia la natura del cristianesimo e la forza d'attrazione esercitata dal sapere antico hanno a poco a poco orientato questa volontà e questa curiosità intellettuale verso obiettivi meno legati alla sola religiosità, provocando il "risveglio della coscienza" della civiltà medievale.⁹⁴ Al termine di un lungo processo, il sapere antico e la fede cristiana si sono avvicinati, fino agli esordi, nel XIII secolo, della scienza moderna.

Gli storici del Medioevo sono soliti qualificare con il termine di "rinascimento" diverse ondate di risveglio culturale, dall'epoca di Carlo Magno al XII secolo. Tutte presentano caratteristiche proprie, che le contraddistinguono e le differenziano l'una dall'altra. Possiedono tuttavia anche tratti in comune, che permettono di riconoscere in esse le tappe di uno stesso processo. L'esistenza di questo movimento secolare si prolunga nell'Umanesimo del XIV secolo, nel Rinascimento del XVI e ancora oltre, nell'avventura dell'Illuminismo e nella nascita della scienza moderna. È possibile dunque leggere la crescita intellettuale dell'Europa come un movimento continuo, di lunghissima durata, che si realizza attraverso una serie di tappe connesse l'una all'altra.

Questi rinascimenti furono sostenuti, se non promossi, dalle élite politiche, imperiali, reali o principesche, così come da quelle del mondo ecclesiastico, dai vescovi o abati dei grandi monasteri di Francia, Italia, Inghilterra o Germania. Le classi dirigenti e colte si sono rivolte al loro antico passato, cercando di riallacciare il legame con i mondi scomparsi della Grecia e di Roma. Tutte hanno condiviso la stessa sete di manoscritti, di testi originali e non corrotti. Se si sono sviluppate dentro

un universo cristiano da cui non intendevano separarsi, e che le ha contenute e talvolta limitate, vi hanno tuttavia trovato autentiche possibilità di sviluppo, che anch'esse hanno contribuito ad ampliare. La Chiesa non poteva rinunciare alla cultura antica, in seno alla quale era nata e di cui aveva ripreso il patrimonio (come si vede nell'esempio di Gregorio di Agrigento, che utilizzò abbondantemente Aristotele per commentare l'Ecclesiaste). Inoltre, il dogma cristiano aveva bisogno di un'espressione intellettuale per esporre con chiarezza i misteri della fede.

La sete di sapere che si manifesta durante questi secoli è così contraddistinta al tempo stesso da continuità, progressione - dato che ogni epoca si nutre delle acquisizioni precedenti - e ampliamento, non soltanto dei metodi o degli strumenti messi in opera, ma anche delle prospettive. La libertà di pensiero è cresciuta, malgrado gli ostacoli, le critiche o i divieti, e con essa l'insieme delle conoscenze, al punto da ricostituire un sapere, anche se non ancora una scienza. Di fatto il movimento è più letterario, teologico e filosofico che scientifico: all'epoca nessuno fa esperimenti e la riscoperta della matematica degli antichi procede a passo lento.

È forse una forzatura pensare che questa aspirazione europea a un pensiero libero e a un esame critico del mondo trovi, almeno in parte, le sue radici negli insegnamenti cristiani, conciliati con la curiosità universale della Grecia antica? La fede serve da punto di partenza per la riflessione: come scrive sant'Anselmo (1033-1109), "la fede cerca l'intelligenza" (*fides quaerens intellectum*). La frase è rimasta celebre: il credente ha bisogno dell'intelligenza per avvicinarsi ai misteri e confutare le eresie. Ma lo sviluppo dell'intelligenza e l'accrescimento del sapere, una volta avviati, non si possono arrestare. Non abbiamo la pretesa di tracciare un quadro completo della storia culturale dell'Europa medievale,⁹⁵ ma di mettere in luce le sue linee portanti e mostrare il loro costante orientamento verso l'acquisizione di un sapere sempre più vasto e preciso.

La rinascita carolingia

Ciò che definiamo "rinascita carolingia" designa un progetto culturale portato avanti da Pipino il Breve e soprattutto da Carlo Magno

e dai dotti personaggi che lo circondavano.⁹⁶ L'espressione è stata coniata nel 1839 da Jean- Jacques Ampère, in analogia con il Rinascimento del XVI secolo: intendeva sottolineare con essa che il progetto carolingio guardava alla cultura antica e che toccava l'insieme dei campi delle lettere e delle arti, al punto che si può parlare di "umanesimo carolingio".⁹⁷ È assodato il ruolo dell'élite politica in questo processo, che partecipa alla volontà generale di renovatio affermata da Carlo Magno, determinato a ritrovare la gloria passata dell'Impero romano cristiano. Si tratta di un rinascimento anzitutto cristiano e non vi si potrebbe scorgere una volontà di volgersi verso la filosofia pagana. Ma questa scelta consapevole di un cristianesimo colto induce a frequentare il mondo della cultura profana, in cui si riconosce una propedeutica, un'iniziazione alla religione cristiana.

I Carolingi non partivano da zero. Anche nei "secoli bui" dell'epoca merovingia la cultura romana era sopravvissuta qua e là, soprattutto nel sud della Gallia. Inoltre era stata ripresa dalla Chiesa - se non altro attraverso l'uso del latino -, e aveva impressionato i popoli germanici, restando costantemente oggetto di ammirazione. Certo, non ne sussistevano che tenui ricordi, l'uso del greco si era estremamente ridotto e le difficoltà materiali erano immense (carenza di libri, di biblioteche, di copisti...). Alcuni focolai ai margini dell'Impero avevano, lo abbiamo visto, preservato una parte della cultura antica: l'Irlanda, la Spagna visigotica - prima che la conquista araba ne provocasse la "lenta asfissia"⁹⁸ -, le città episcopali del nord dell'Italia.

Provvisto di questa modesta eredità, Carlo Magno sviluppò un autentico progetto di "ritorno alle fonti" accompagnato da una vera politica. Egli stesso volle apprendere a leggere e a scrivere (riuscendo peraltro solo nel primo dei due obiettivi). Garantì ai suoi figli un'educazione elementare, che fu particolarmente utile a Luigi il Pio, una volta arrivato al potere nell'814. Senza essere principi letterati, i sovrani carolingi si circondarono di intellettuali, chierici e laici, e valorizzarono le loro competenze. A più riprese le leggi stesse attestano il loro interesse per la cultura: l'Admonitio generalis del 789 e l'Epistola generalis dell'800 sottolineano la necessità di disporre di testi corretti per la pratica religiosa e l'esercizio del diritto. Un'accademia di palazzo si costituì ad Aix-la-Chapelle intorno ad Alcuino e Teodulfo, vescovo di Orléans, e altri. Probabilmente la cultura di corte ebbe la meglio sulle altre attività e il prevalere di questa dimensione puramente letteraria

sfociò in dispute erudite e a volte pedanti tra letterati che si compiacevano di prendere il nome di poeti o scrittori latini. Ma questi eruditi assicurarono anche la redazione dei testi legislativi imperiali, l'argomentazione dei dibattiti teologici o politici, la formazione dei chierici e degli ufficiali inviati nelle province ad amministrare l'Impero o a dirigere le abbazie. Se l'immagine di Carlo Magno in visita alle scuole sembra prodotta a posteriori (risale all'inizio del X secolo), è tuttavia significativa dell'idea che ci si fa a quest'epoca del ruolo giocato dal grande imperatore nella promozione di una cultura elementare" al fine di costituire una cultura cristiana, comune a tutti i popoli dell'Impero. Il progetto aveva una dimensione politica e sociale.

Il desiderio di ottenere manoscritti non alterati e ben redatti riguardava anzitutto la liturgia, la cui funzione non era solo religiosa. Attraverso una liturgia efficace, si trattava infatti di assicurare la salvezza dei popoli dell'Impero, di cui Carlo Magno era garante. In altri termini, si trattava di una finalità religiosa della quale il potere politico era responsabile. Questa volontà di ritrovare e diffondere i testi senza alterazioni si manterrà in Francia fino al XVI secolo, estendendosi a settori profani.

Subito dopo la liturgia, allora veniva il diritto. I Carolingi cercarono di dotarsi di collezioni canoniche complete e coerenti, per rimpiazzare quelle, troppo disperate, che possedevano e che erano state composte tra il VI e il VII secolo.¹⁰⁰ Il diritto canonico doveva assicurare il buon funzionamento della Chiesa e, attraverso questo, un efficace inquadramento della società. Questa vasta riforma rendeva necessario non solo il possesso di manoscritti, ma anche la loro copia e diffusione in tutto l'Impero. In definitiva, l'espansione della cultura scritta fu il pilastro essenziale della rinascita carolingia, una delle costanti anche dello sviluppo culturale dell'Europa cristiana.¹⁰¹ È necessario dunque conservare e trasmettere la cultura. Il progetto è nuovo e conta dapprima sull'esistenza di una comunità di eruditi cosmopolita, che comprende, tra gli altri, gli italiani Pietro di Pisa e Paolo Diacono, l'anglosassone Alcuino, il visigoto Teodulfo, i franchi Eginardo e Angilberto. Molti sono chierici, qualcuno laico, come Eginardo, il biografo di Carlo Magno.¹⁰² Gli anglosassoni sono la maggioranza e impongono la loro lingua di cultura: il latino colto, interamente elaborato in Inghilterra. La rinascita carolingia si basa dunque su un latino erudito che facilita l'ancoraggio al mondo antico e giustifica il tema della *translatio studii*,

quel trasferimento di cultura e di sapere che, partito da Atene, aveva fatto tappa a Roma e arrivava ora ad Aix-la-Chapelle. Certo, il contenuto scientifico e filosofico delle conoscenze è limitato,¹⁰³ ma la volontà di continuità con l'universo degli antichi gioca un ruolo essenziale nella formazione dell'identità europea.

Altro pilastro di questa riforma: la trasmissione del sapere, assicurata con l'insegnamento. Si fondano scuole monastiche e cattedrali, i letterati scrivono manuali pedagogici, per esempio sotto forma di dialoghi, per dare una forma più allettante a materie poco attraenti, come la grammatica. Questa trasmissione avviene dunque tra le persone di cultura, attraverso discussioni, corrispondenze e anche scambi di manoscritti. La circolazione dei libri è un fenomeno essenziale, che testimonia la curiosità intellettuale di questi personaggi, che si assumono rischi concreti: i libri sono cari, lunghi da copiare e di conseguenza difficili da sostituire in caso di perdita o furto. Considerando tutto ciò, non si può non ammirare la disponibilità al prestito reciproco manifestata dai proprietari di questi oggetti tanto rari e preziosi. L'abate Lupo di Ferrières (805-862) appare come uno dei primi umanisti medievali, dotato di una curiosità inesauribile.

Il mondo carolingio si è dunque dotato di un vasto corpus di testi, la cui validità era passata al vaglio dei dotti. Alcuino e Teodolfo rivedono il testo latino della Bibbia; le fonti liturgiche e giuridiche sono oggetto di attenzione scrupolosa e, fin dal 790, Carlo Magno richiede al monastero di Montecassino il testo esatto della Regola di san Benedetto, in seguito diffusa in tutto l'Impero. In ogni campo si desidera disporre di testi intatti e conformi all'originale; preoccupazione che è la prima tappa di uno spirito critico.¹⁰⁴ La cultura scritta presuppone la padronanza impeccabile del latino, e dunque il suo apprendimento.¹⁰⁵ La formazione è impartita nelle scuole monastiche, a partire da testi religiosi; a poco a poco la grammatica diventa una disciplina vera e propria, che garantisce la comprensione della lingua scritta, abitua la mente a individuare gli errori e a seguire regole logiche. La diffusione di una cultura scritta viene infine assicurata dalla creazione di una nuova scrittura, elemento di fondamentale importanza: la minuscola, detta "carolina". Questa scrittura più leggibile, più facile da tracciare, dalle lettere ben identificabili, è stata probabilmente coniata in Piccardia, nel monastero di Corbia, alla fine dell'VIII secolo. I nostri

stessi caratteri di stampa derivano dalla carolina, che fu scelta come modello delle lettere dagli stampatori del XV secolo.

Il lavoro dei copisti carolingi ne risultò semplificato. In totale, negli scriptoria dei monasteri, sono stati copiati più di ottomila manoscritti giunti fino a noi. Diverse biblioteche del tempo contano centinaia di codici: duecentosessanta nell'831 a Saint- Riquier, nella Somme, circa duecentottanta a San Gallo, in Svizzera, all'inizio del X secolo, più di seicento (forse ottocento) a Bobbio nella stessa epoca. I libri circolano; le lettere anche. Una vera rete collega le scuole caroline, la maggior parte delle quali sono iscritte in un vasto poligono che ha come vertici Ferrières- en- Gàtinais, Saint- Riquier, Corvey- en- Saxe, San Gallo e Lione. A est di quest'area si affermano i centri culturali rappresentati dalle abbazie di Fulda e Reichenau e dalle cattedrali di Liegi e Metz.

Certo, rimangono diverse imperfezioni e i testi legislativi tornano incessantemente sulla necessità di creare scuole o assicurare il loro buon funzionamento (*Admonitio generalis* del 789, capitulare di Francoforte del 794, istruzione ai missi dominici dell'802).¹⁰⁶ A più riprese, nel corso del IX secolo (nell'829, 855 e 859), i vescovi fanno appello al sovrano perché crei nuove scuole dette "pubbliche", in cui gli allievi, per la maggior parte destinati a diventare monaci, apprendano gradualmente la grammatica, la logica, e quindi l'aritmetica e la musica.

La produzione letteraria del tempo dei Carolingi risulta però poco originale. Le opere rispondono alle grandi preoccupazioni delle élite: scritti pedagogici, agiografici o storici, documenti legislativi o ideologici destinati ad assicurare l'ordine politico, sociale e religioso nell'Impero. Ma già appaiono i primi commentari, in un primo tempo alle opere di grammatica. Smaragdo, abate di Saint- Mihiel, sviluppa in quindici volumi un vasto commento alla grammatica latina di Donato. La grammatica regolava l'espressione, strutturava inoltre il pensiero e veicolava una teoria del senso, visibile negli scritti di Smaragdo e di Sedulio Scotto: grazie a essa, si poteva comprendere il significato di un certo termine o di un certo versetto delle Scritture. Costituiva un'introduzione alla comprensione del dogma, e di conseguenza alla spiritualità. Diventava anche un sapere critico, una scienza, e per il suo tramite, oltre che per quello della discussione teologica, la logica entrava di peso nell'universo culturale europeo.

Nella seconda metà del IX secolo cominciano a emergere pensatori più indipendenti, che potremmo definire - per riprendere un'espressione

di Dominique Urvoy coniata per il mondo islamico - "liberi pensatori". Giovanni Scoto Eriugena ne è il miglior rappresentante. Aperto alle scienze, commenta l'opera di Marziano Capella, traduce i Padri greci come Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa ed eleva infine, nell'864-866, con il suo *Periphyseon*, intitolato anche *De divisione naturae*, la "prima cattedrale di idee eretta in Occidente".¹⁰⁷ Poco scientifica, appena filosofica, questa cultura carolingia non è tuttavia vuota o povera. Viene elaborata in particolare una riflessione intorno alla difesa e all'illustrazione del progetto imperiale. I letterati affinano argomenti che avranno una lunga fortuna. Si scrive per la gloria dell'imperatore e dell'Impero, di un impero cristiano, ma si trovano, per affermare la propria legittimità di fronte a Bisanzio, solidi argomenti, che approdano a una vera elaborazione dottrinale negli anni 790-800. Allo stesso modo, la difesa dell'ortodossia religiosa, tanto in risposta alla questione delle immagini giunta da Bisanzio, quanto contro le deviazioni giudicate eretiche di alcuni chierici circa la predestinazione o l'adozionismo, obbliga l'intelligenza a svilupparsi per mezzo degli strumenti della logica antica.¹⁰⁸ I dibattiti intorno alla posizione di Gotescalco sulla doppia predestinazione,¹⁰⁹ a metà del IX secolo, hanno per esempio agitato gli animi. Di fronte all'impossibilità di ridurre a nulla l'argomento secondo cui gli eletti erano predestinati alla vita eterna e i cattivi all'eterna dannazione, l'arcivescovo di Reims, Incmaro, fece appello a Giovanni Scoto Eriugena. Questi argomentò con l'aiuto della ragione e introdusse in un certo senso la filosofia nel dibattito teologico.

Dobbiamo infine alla rinascita carolingia, attraverso la copia dei manoscritti, la conservazione di un patrimonio antico. Anche se non ne fecero uso, le élite ecclesiastiche del IX secolo hanno preservato dalla scomparsa un gran numero di opere di cui si nutrirà la riflessione dei secoli successivi. E all'inverso, ciò che non è arrivato fino ai Carolingi è andato perso. Il termine "rinascita" appare dunque del tutto giustificato, anche se deve essere precisato, in ragione della debolezza del progresso scientifico e della predominanza degli aspetti religiosi. Detto ciò, se l'obiettivo aveva a che fare con la fede, il mezzo apparteneva invece a un universo culturale non cristiano. L'accordo era possibile, poiché il cristianesimo è impregnato di cultura antica. Dall'epoca di Carlo Magno, ha avuto dunque inizio in Europa un movimento destinato a svilupparsi in seguito senza discontinuità. La preoccupazione

dell'esattezza dei testi e della chiarezza dell'espressione scritta, dapprima necessaria all'espressione e all'inquadramento della fede, si trasferì al diritto e finì per contaminare tutto il mondo dello scritto e della cultura.

Le "glorie dell'anno Mille"

"Terza rinascita carolingia", secondo l'espressione di Pierre Riché, il movimento culturale della fine del X secolo presenta numerosi punti in comune con quello iniziato due secoli prima dall'entourage di Carlo Magno e proseguito nel IX secolo sotto Luigi il Pio e Carlo il Calvo. Tre tappe di uno stesso percorso segnato dalla cultura libresca e dallo sviluppo progressivo delle arti liberali. La continuità tra questi diversi momenti è fuor di dubbio, anche se non esclude evoluzioni.¹¹¹ Si vanno a ricercare gli autori dell'antichità perché si vede in essi la fonte di una saggezza indispensabile alla fede cristiana. Si riscopre Aristotele e i dotti combattono con la tecnica del "sillogismo", secondo la formula di Thangmar, bibliotecario e chierico di Hildesheim alla fine del X secolo.¹¹² La grammatica latina e la retorica sono sempre al centro dell'insegnamento delle scuole monastiche e cattedrali, ma ormai la dialettica - la logica tratta da Aristotele - ha assunto un peso notevole. Viene insegnata a Fleury-sur-Loire, a Reims, a Chartres, a Magdeburgo... Gerberto d'Aurillac scrive un trattato, dedicato all'imperatore Ottone III, il cui titolo è eloquente: Sul razionale e sul fare uso della ragione.¹¹³ Vi sfoggia una ragguardevole erudizione, più del necessario del resto, per risolvere il problema posto dall'affermazione: "Tutto ciò che è razionale si serve della ragione".¹¹⁴ I libri della Logica vetus, a cui si aggiungono i trattati di Boezio sul sillogismo (I sillogismi categorici e I sillogismi ipotetici), vengono copiati e utilizzati in larga parte dell'Europa del nord.¹¹⁵ La dialettica struttura il pensiero ancor più della grammatica nel secolo precedente. L'acume intellettuale si affina e i dibattiti trovano un'eco certa: quello tra Gerberto e Otrico di Magdeburgo sulla classificazione delle scienze e la loro gerarchia, tenutosi in presenza dell'insieme della corte di Ottone II, nel 981, dura un'intera giornata... La teologia è alimentata dalla logica, e gli scritti di Odone, abate di Cluny (927-942), denotano un livello di astrazione elevato e un'intelligenza fuori dal comune.¹¹⁶ Il

fiorire delle biblioteche e delle scuole prosegue in tutti i Paesi. L'Impero e la Lotaringia si distinguono: a Hildesheim e Magdeburgo, in Sassonia, nei chiostri di San Gallo e di Sant'Emmeram a Ratisbona, nelle scuole di Treviri e di Liegi (soprannominata l'"Atene del nord" dell'epoca dal vescovo Notgero nel X secolo!), di Metz e di Toul eccetera. Il regno di Francia non è da meno con Reims, dove insegna Gerberto, e Chartres, dove il monaco e storico Richero di Reims impara la medicina greca: Mi sono messo a studiare attentamente gli aforismi di Ippocrate [...]. Ma dato che ero riuscito a trovare soltanto la diagnostica delle malattie e che la semplice conoscenza delle malattie non soddisfaceva la mia curiosità, gli chiesi [si tratta del chierico Eribrando] di leggere il libro intitolato Concordanze di Ippocrate, di Galeno e di Sorano. Ottenni ciò che desideravo, poiché le proprietà della farmacia, della botanica e della chirurgia non avevano segreti per un uomo tanto versato nelle scienze.¹¹⁷ Ecco confermata la diffusione di manoscritti di medicina greca nella Francia settentrionale nel X secolo. A Fleury brilla la figura dell'abate Abbone, vero sapiente, che padroneggia la grammatica e la dialettica, il computo e l'astronomia, la musica e il diritto. Uno dei suoi allievi, Costantino, fu anche discepolo di Gerberto e intrattenne con il futuro papa una corrispondenza scientifica.

Curiosamente, questo movimento che ha lo sguardo rivolto verso il passato progredisce nei settori scientifici, quelli del quadrivium, in particolare nella geometria e nell'astronomia. Ma si tratta di progressi lenti. Gerberto si interessa ai numeri e si allontana dall'aritmetica speculativa e simbolica di Boezio per un'aritmetica più matematica. Le cifre indo- arabe sono arrivate in Europa dalla Catalogna fin dal 976.¹¹⁸ Il loro uso è fluttuante: le troviamo nei testi di Fulberto, vescovo di Chartres (960-1028). Gerberto le ha apprese, ma non le utilizza nella sua corrispondenza. Tuttavia, costruisce un abaco che consente moltiplicazioni e divisioni, utilizza nove cifre e il sistema di numerazione posizionale a base decimale.¹¹⁹ Guy Beaujouan sottolinea che questo abaco non si trova in alcun testo arabo e che si tratta dunque effettivamente di un'invenzione di Gerberto che combina le cifre indiane e il pallottoliere romano. Gerberto scrive inoltre, così come i suoi allievi Erigerò di Lobbes e Bernelino, un trattato sull'abaco. Se il trattato di geometria ispirato a Euclide che circola sotto il suo nome è probabilmente apocrifo, la sua corrispondenza mostra tuttavia che egli conosceva la geometria euclidea.¹²⁰ Gerberto si distinse anche

nell'astronomia: costruì sfere di legno per studiare la rivoluzione dei pianeti e delle stelle, e anche un tubo ottico - verosimilmente un notturlabio, un apparecchio che permetteva di conoscere l'ora durante la notte.¹²¹ Sempre in questo campo, Byrhtferth, monaco dell'abbazia di Ramsey in Inghilterra, determina la durata dell'anno solare, spiega come calcolare epatte e regolari e si dedica infine a calcolare la durata delle rivoluzioni di Marte e di Saturno. Il suo trattato è accompagnato da figure e diagrammi volti a chiarificare una materia tanto complessa.¹²² Ben più a sud, in Catalogna, si studiano l'astronomia e l'aritmetica nel monastero di Ripoli, i cui monaci sono in contatto con cristiani mozarabi ed ebrei della penisola.¹²³ A Bobbio, nella Pianura padana, l'eccezionale biblioteca del monastero alla fine del X secolo comprende almeno seicento manoscritti: predominano i testi religiosi, ma vi sono anche quasi centocinquanta opere antiche, tra cui le Categorie di Aristotele, tre libri di aritmetica e un'opera di astronomia di Boezio. Libri di astronomia e di dialettica si trovano nelle biblioteche episcopali, a Reims, a Laon, a Puy eccetera. I libri rimangono oggetti da regalare, che ci si procura, dice Gerberto in una lettera all'abate Everardo di Saint-Julien de Tours, "a peso d'oro".¹²⁴ Questo lungo X secolo si compie dunque nel prolungamento dell'opera carolingia, e la oltrepassa anche, in particolare nel suo "eccezionale entusiasmo" per il quadrivium e l'universo delle scienze, che preannuncia la svolta del XII secolo.¹²⁵

La "rinascita del XII secolo"

Lo studente accorto ascolta volentieri chiunque; legge tutto, e non disprezza alcun libro, né persona, né dottrina. Cerca indifferentemente presso tutti ciò che vede mancare a sé, e non considera la portata del suo sapere, ma quella della sua ignoranza [...]. Supererai chiunque in saggezza, se accetti di imparare da chiunque: coloro che ricevono da tutti sono più ricchi di tutti.¹²⁶ Queste parole, tratte dal Didascalicon di Ugo di San Vittore (morto nel 1141), riassumono lo stato d'animo del XII secolo, fatto di sete di sapere e di una curiosità universale. Nel 1927, lo storico americano Charles Homer Haskins pubblicava un'opera pionieristica, *La rinascita del XII secolo*, che riabilitava la vita intellettuale del tempo.¹²⁷ La tesi si diffuse tra gli storici e fa ormai parte di quegli elementi che non si mettono più in discussione, anche se

si continua ad affinarla.¹²⁸ La ricchezza della vita intellettuale dell'epoca è un dato di fatto, analogamente allo sviluppo di un umanesimo cristiano che mostra diversi elementi di parentela con quello del XV secolo. I contemporanei sono stati ben consapevoli di vivere una *renovatio*, un'epoca di rinnovamento, che si nutre alla fonte della cultura antica, esagerando d'altra parte ciò che li separa dai predecessori dei secoli IX- X.

Fin dall'XI secolo la riforma gregoriana, mettendo l'accento sul diritto e portando il dibattito sulla natura del potere politico, aveva suscitato una vivace riflessione intellettuale, spesso polemica, in cui la dialettica si mescolava alla teologia. Nel XII secolo, la cultura lascia l'universo dei chiostri per quello delle città, la cui vitalità culturale dà allora avvio a un progetto plurisecolare. Nell'ambito delle scuole episcopali, nel mondo dei chierici secolari, dei canonici, le idee e le tecniche nuove trovano un ambiente favorevole. Il numero di maestri e allievi si moltiplica e la quantità crescente di scuole urbane testimonia l'importanza della domanda di cultura. A Parigi, l'insegnamento è disperso in molteplici focolai che si completano e si fanno concorrenza. Le scuole di Reims, Chartres o Salerno, già brillanti nell'XI secolo, divengono veri e propri centri di formazione intellettuale. Il diritto fiorisce a Bologna, la medicina trova una nuova terra d'accoglienza a Montpellier e la teologia conquista le scuole di Oxford, Laon e Parigi. Parallelamente, la vita di corte dei Plantageneti, dei duchi di Saxe o dei conti di Champagne offre alle arti e alle lettere un humus favorevole e nuove condizioni di formazione e diffusione. La rinascita europea del XII secolo è un movimento endogeno.

La supremazia del latino persiste e la sua qualità aumenta, tanto da raggiungere un'"inquietante perfezione", che deve più all'imitazione degli autori latini che al testo della Bibbia.¹²⁹ I testi dei grandi autori del tempo non sono affatto inferiori a quelli degli scolastici del secolo precedente, e potrebbero a volte dar loro dei punti. Si maneggia la lingua con finezza. La grammatica mantiene la sua importanza e permette di delineare in teologia quattro gradi di interpretazione, i celebri "quattro sensi delle Scritture" dei quali Marie- Dominique Chenu ha evidenziato il valore.¹³⁰ La dialettica prosegue il suo sviluppo e si afferma come l'arte della costruzione del ragionamento, capace di comporre le contraddizioni esistenti tra le diverse autorità. Disciplina madre, essa permette di rinnovare e approfondire la

comprensione dei testi sacri. I commenti nutrono i commenti e dal loro confronto nasce un'emulazione profittevole per tutti. La risoluzione delle contraddizioni avviene in occasione delle *disputationes*, dibattiti pubblici, in cui i maestri rispondono alle domande degli allievi. Abelardo (1079-1142) si distingue in questo genere con il *Sic et non*, scritto nel 1134, in cui procede per dimostrazioni concatenate. L'associazione della grammatica e della dialettica e l'applicazione di queste discipline alla teologia approdano alla formazione di un pensiero logico-linguistico, che è la prima tappa di uno spirito critico e di cui Abelardo è uno dei migliori rappresentanti.¹³¹ Parallelamente le conoscenze scientifiche si ampliano. Si continuano a leggere Marziano Capella, Macrobio e il *Timeo* di Platone, glossato con passione a Chartres, e da cui trae ispirazione un autore originale come Gilberto de la Porée. Grazie alle traduzioni greco-latine e arabo-latine si fanno progressi in astronomia e nella matematica. Si resta sbalorditi di fronte all'ampiezza del movimento di traduzioni effettuate a Palermo, a Toledo, così come a Mont-Saint-Michel, ma anche a Roma, Pisa, Venezia. Esso deve evidentemente la sua esistenza alla sete di sapere che anima le élite del tempo. Tutti, in effetti, reclamano testi in latino: papi (Eugenio III, Alessandro III), re, vescovi, maestri delle scuole...

I traduttori erano anche dei pensatori. Giacomo Veneto redige glosse sulle opere di Aristotele ed è il primo a tradurle direttamente dal greco in latino prima del 1127. Ermanno di Carinzia, autore di una traduzione della *Grande sintassi* di Tolomeo verso il 1150, rivendica una libertà intellettuale rispetto al quadro normativo eretto dalla teologia e si produce in un'arringa in favore delle scienze.¹³² Il movimento di traduzioni del XII secolo risponde a una potente forza di volontà, accompagnata da curiosità scientifica.

Una nuova coscienza del sapere vede la luce, come testimonia la riorganizzazione pedagogica a cui si dedica Ugo di San Vittore nel *Didascalicon*.¹³³ Invece di riprendere l'abituale ripartizione delle arti liberali in *trivium* e *quadrivium*, propone una classificazione che distingue teoria (filosofia, matematica), pratica (etica), meccanica (tecniche umane) e logica (in cui si ritrova l'antico *trivium*). La messa a punto di una nuova tassonomia delle scienze è una prova della loro individuazione e di una presa di coscienza delle élite a questo proposito. Per di più, ci troviamo prima della metà del XII secolo: il fenomeno è precoce e avrà molto futuro. I lavori di Ugo di San Vittore regalano

un'impressione di audacia, di apertura, di libertà di spirito, in cui la sete di sapere si accompagna a una nuova comprensione dell'organizzazione di quest'ultimo. Classificare vuol dire pensare.

L'insieme di questi fenomeni approda alla costituzione di un umanesimo specifico del XII secolo, la cui dinamica e il cui contenuto ricordano quello del XV secolo. Viene riscoperto un autore come Cicerone e ci si ispira alle sue opere morali e filosofiche a Le Bec-Hellouin, a Cluny, a Reims o in Renania. La teologia in particolare conosce una profonda rivoluzione. Essa lascia il mondo dei chiostri, della meditazione ragionata a partire dai dati delle Scritture, per dare vita a una teologia speculativa. In questo campo, Abelardo è il discepolo di sant'Anselmo e della sua formula *fides quaerens intellectum*. Si sviluppa una forma di pensiero originale: una teologia razionalista, molto diversa da quella praticata a Bisanzio e in tutto l'Oriente cristiano. Si cerca di dotare la ragione umana degli strumenti per innalzarsi fino ai misteri della fede. Se non è una scienza, la teologia è una forma di pensiero¹³⁴ e rappresenta uno sforzo di investigazione razionale dei misteri della fede e della divinità; in questo, d'altronde, sembra propria del mondo cristiano.

C'è in Abelardo, come nei maestri della scuola di Chartres, un certo ottimismo rispetto alle capacità della ragione, che si ritiene in grado di penetrare i segreti della natura. I chierici di Chartres non sono gli scienziati dei tempi moderni, tuttavia la loro disposizione mentale li preannuncia. Se lo spirito umano può comprendere i meccanismi della natura, si affranca in parte dalla dominazione divina e dall'idea di un mondo che deve tutta la sua struttura all'atto creatore originario. Da allora, si studia l'universo delle piante, degli animali e degli astri: l'opera della badessa Ildegarda di Bingen ne è un esempio.¹³⁵ Questo naturalismo cerca di mettere in luce le cause dei fenomeni: il XII secolo trascura la spiegazione simbolica, come quella che sostanzialmente nell'XI secolo l'analogia microcosmo/ macrocosmo, per l'argomentazione fisica e la ricerca delle leggi a cui il mondo obbedisce. Tale è il senso dei lavori di Guglielmo di Conches, di Gilberto de la Porrée, la cui origine si trova nella riflessione teologica di sant'Anselmo che si interroga, nel suo *Cur Deus Homo*, sull'Incarnazione e sul posto di Dio nel mondo.¹³⁶ L'idea platonica dell'armonia cosmica non ha generato sterilità scientifica: al contrario, ha spinto le menti a scoprire le leggi di quell'armonia, a rendere conto dell'universo, non più visto come una

scenografia in cui la storia della salvezza si svolge. La natura si impone alla riflessione e non smetterà più, ormai, di essere al centro delle inchieste scientifiche: il legame con lo spirito della Grecia antica, quella di Aristotele o di Archimede, è ritrovato. Come scrive Guglielmo di Conches: "Ignorare le forze della natura costringe a rimanere in una fede senza intelligenza".¹³⁷ A questo atteggiamento non manca che la pratica sperimentale per elevarsi a scienza. Il solo strumento critico è quello della dialettica, e si assimila il sapere come lo si elabora, attraverso la pratica del commento dei testi, anche nel campo medico. Ma il commento stesso è fonte di riflessione, poiché vi si procede secondo il metodo contraddittorio, nel diritto come nella teologia: ogni autore confronta le sue "sentenze" con quelle dei predecessori e si cimenta in dibattiti a voce e per iscritto. Non si teme la "disputa", vale a dire la discussione. Da questa pratica, al tempo stesso pedagogica ed euristica, emerge la formula della "questione",¹³⁸ la quaestio cara agli scolastici, attraverso cui si sottopongono i testi studiati non solo a un'analisi approfondita, ma anche a una totale riorganizzazione, volta a metterne in luce il piano e la struttura. Questo esercizio intellettuale, "stupefacente", forma le menti all'arte della sintesi e approda a risultati prestigiosi nella riflessione e nell'astrazione. Il processo porta nel XIII secolo alla costituzione delle summae teologiche. Le Sacre Scritture sono sempre un punto di riferimento, ma non più un canovaccio, né tanto meno una camicia di forza.

La nozione di umanesimo, fatta di curiosità universale e di innovazione nei metodi di analisi, è quindi del tutto pertinente. Un'immensa sete di sapere conferisce al XII secolo la sua originalità e il suo posto essenziale nello sviluppo dell'Europa: riflessione pedagogica, ricerca dell'autorità degli autori antichi, quei "giganti" sulle spalle dei quali si issano i colti, secondo la formula di Bernardo di Chartres e, infine, curiosità esemplare, in tutti i campi. Così, lungi dall'essere rifiutata, la mitologia pagana è oggetto di un vero entusiasmo, poiché, grazie al metodo allegorico, è possibile mettere in evidenza il suo significato nascosto. Gli uomini di cultura del XII secolo sono i discepoli degli autori antichi e i precursori degli antropologi moderni.

Numerose donne scrivono dal X al XII secolo: la badessa Roswitha, Ildegarda di Bingen o Eloisa - che cita il *De republica* di Cicerone - sono personalità straordinarie, che poterono esprimersi e sviluppare talenti letterari, e addirittura scientifici o filosofici.

Se all'alba del XIII secolo è troppo presto per parlare di "razionalismo" nel senso in cui lo intesero gli illuministi, lo spirito del tempo ha nondimeno fatto posto alla ragione, a quella ratio medievale che è anzitutto la facoltà di impostare ragionamenti costruiti e argomentati. Non si distacca dalla fede, che intende al contrario servire, ma già si volge verso il mondo della natura, oggetto della scienza nascente, la scientia, che ancora afferisce al sapere antico più che alla nostra scienza moderna, ma che pure pone le fondamenta di questa.

Sono numerosi gli uomini che hanno fatto circolare la cultura greca nel bacino mediterraneo, percorso da molteplici movimenti: greci di Sicilia, dell'Italia del sud o dell'esarcato di Ravenna che si recavano a Gerusalemme per pregare o a Costantinopoli per fare i loro studi; greci di Bisanzio attratti a Roma dalle tombe degli apostoli o messi in fuga dalle persecuzioni; greci di tutte le regioni dell'Impero, della madrepatria e di Sicilia, trasferiti come schiavi nelle antiche province bizantine d'Egitto o di Siria; siriaci del Vicino Oriente eccetera. Questa diaspora, forzata o volontaria, ha tessuto la trama di una diffusione della cultura antica. Grazie ai cristiani d'Oriente o ai legami intrattenuti con Bisanzio attraverso la Sicilia, l'Italia meridionale o l'esarcato, il mondo latino ha conservato o riscoperto una parte del sapere degli antichi, ben prima delle crociate. La cultura greca ha poi trovato chi la attendeva.

All'inizio del processo delle "rinascite" medievali, vale a dire a partire da Carlo Magno, non si cercò di razionalizzare la fede. L'obiettivo delle élite era piuttosto quello di formare dei buoni cristiani. Di conseguenza servirono, per la messa e per la liturgia, testi corretti; poi, per assicurare il buon funzionamento della Chiesa, si cercarono testi di diritto canonico esatti; infine, per formulare in modo appropriato i misteri della fede, se non per penetrarli - e per confutare gli eretici -, si ebbe bisogno non solo di testi non corrotti, ma anche di commenti precisi e rigorosi, che in un primo tempo furono grammaticali. Per disporre di testi ineccepibili bisognava padroneggiare il latino. Questo comportò uno sviluppo della grammatica, la quale pone non solo questioni di ordine e di logica, ma anche di senso, e ciò impose ai dotti l'elaborazione di commenti logici o emerneutici. Fu allora sfruttata la Logica di Aristotele. Insegnata sotto il nome di "dialettica", avvicinò un numero crescente di chierici all'arte del ragionamento, permise loro di scovare gli errori logici e li aiutò a costruire discorsi argomentati, solidamente costruiti e coerenti.

La dialettica cercava di porre verità universali, che si basassero su proposizioni irrefutabili. Si poteva fondare, a partire da essa, un sapere scientifico, vale a dire al tempo stesso vero e universale. Tutto il procedimento era scaturito da riflessioni sulla portata di proposizioni semplici come "Socrate è un uomo" o "Socrate è in piedi": esercitandosi a distinguere i gradi di veridicità di predicati associati a nomi, si imparava a pensare. Dalla dialettica è nata la celebre disputa sugli Universali, che perdurò fino al XIV secolo: un concetto come quello di uomo non era altro che una parola senza realtà, un semplice "soffio di voce" {flatus vocis} - posizione dei nominalisti - oppure la realtà della parola si ritrovava nella cosa - come sostenevano i realisti? La questione non è banale: possiamo giustificare l'attribuzione collettiva di un concetto a una moltitudine di esseri distinti? Semplice problema di logica in partenza, la disputa degli Universali sfociava in un dibattito metafisico sulla natura e l'essenza degli esseri, un dibattito che ha evidenti ricadute religiose e politiche. Dietro questa tenzone intellettuale si profila una domanda che nel XX e XXI secolo non abbiamo smesso di porci: esiste l'"Uomo" in sé o ci sono solo esseri umani?¹³⁹ La religione non era affatto minacciata da questo processo intellettuale, che poté dunque svolgersi senza gravi contrasti. L'introduzione della Fisica e della Metafisica di Aristotele rischiava invece di far vacillare le fondamenta del dogma cristiano. Eppure ci si impadronì di tali idee, fin dalla prima metà del XII secolo, a MontSaint-Michel e nella Francia del nord, così come in Inghilterra.

Il progredire della cultura europea si attuò dunque con lo sguardo rivolto al passato antico di cui sempre più subiva l'influenza, a maggior ragione perché in esso la religione cristiana stessa aveva le sue origini. Si tratta di un processo che appare sempre legato a progetti, a politiche, a un atto di volontà. A questa ricerca del sapere antico l'Europa deve l'affinarsi di uno spirito critico di cui i testi degli antichi furono i primi a subire la prova. Erede di un passato che riscopre a poco a poco e che ritiene prezioso, l'Europa vuole anche trasmetterlo, evitare che si perda di nuovo. Da qui l'importanza data alla conservazione dei documenti e all'insegnamento, alla scuola. Non è un caso che le università nascano all'inizio del XIII secolo in Francia, in Inghilterra e in Italia. Il progresso dell'Europa si è dunque compiuto di rinascita in rinascita.

L'insieme di questo cammino, in cui ogni tappa è una conseguenza necessaria delle acquisizioni precedenti, mostra che, a dispetto delle

opposizioni di alcuni ecclesiastici, il cristianesimo non è, in sé, una religione ostile alla ragione. Da queste basi derivano l'accrescersi della coscienza europea, della conoscenza dell'uomo e del mondo e, alla fine del percorso, l'elaborazione di una società "aperta", per riprendere la celebre espressione di Karl Popper.¹⁴⁰

Sopravvivenza e diffusione del sapere greco nel Mediterraneo: Bisanzio e i cristiani d'Oriente

L'Europa latina - è evidente da quanto si è detto nelle pagine precedenti - ha dunque mantenuto il ricordo e perseguito la ricerca di un sapere greco che, d'altra parte, era ancora ben vivo.

Nell'Impero bizantino, una volta superate le prove legate alle invasioni dei secoli V- VII, letterati e studiosi fecero di nuovo ricorso alla scienza antica.

D'altra parte, nel mondo delle cristianità d'Oriente, sottomesse alla dominazione persiana e in seguito arabo- musulmana, i monasteri siriaci procedettero a una vasta impresa di traduzione e diffusione delle opere filosofiche e scientifiche dell'antichità, un lavoro che si protrasse per un arco di tempo sorprendentemente lungo, coprendo i secoli dal VI al X.

Questo doppio fenomeno permise la nascita, nella Dar ai- Islam, di una cultura di lingua araba, erede - con beneficio di inventario - della cultura greca e, nell'Europa latina, la trasmissione del sapere antico che da essa era scomparso.

Nei due mondi, cristiano e musulmano, questo sapere non fu sottoposto allo stesso filtro e non diede luogo agli stessi risultati.

I GRANDI CENTRI DI SOPRAVVIVENZA DELLA CULTURA ANTICA

Bisanzio non aveva dimenticato

La sapienza greca conquistò in parte l'Occidente a partire dal mondo bizantino, grazie agli scambi diretti tra greci e latini, attraverso la Sicilia, l'Italia meridionale, Roma, Venezia eccetera.¹ Un'operazione di salvaguardia della conoscenza antica, indispensabile per questa trasmissione, era stata intrapresa a Bisanzio, erede consapevole e

volontaria del sapere greco e che, fino alla sua caduta, attribuì alla cultura un notevole valore.² Più precisamente, la sopravvivenza e lo studio dello scibile antico furono oggetto di un'attenzione ininterrotta, che risale agli inizi dell'Impero cristiano d'Oriente.

Dal IV secolo, il pensiero di Aristotele nutre i commentatori.³ A Bisanzio, Temistio (317-388) studia la Fisica, gli Analitici secondi e la Metafisica, così come il *De anima* e il *De caelo*. Lavori identici sono in seguito eseguiti, in particolare ad Alessandria, da diversi dotti. Giovanni Filopono (490-567/574), autore di trattati sulla Logica, la Fisica, gli Analitici secondi, scrive nel 529 un'opera sull'Eternità del mondo, in cui attacca tra l'altro le posizioni di Aristotele, prendendo posizione in favore del creazionismo.⁴ È seguito da Siriano, che critica la Metafisica richiamandosi all'opera di Platone. Nel VI secolo si distinguono anche Simplicio, che compone i suoi trattati a partire dal 533 (commenti sulle Categorie, la Fisica, il *De caelo* e il *De anima*) e si sforza di conciliare le posizioni platoniche e aristoteliche, e Stefano (550-620), che commenta il *De anima* e il *De caelo*, oltre agli Aforismi di Ippocrate e al Metodo terapeutico di Galeno.

Un dibattito essenziale ha in particolare contrapposto i sostenitori di un mondo eterno, fedeli ad Aristotele (ferocie e il suo allievo Enea di Gaza nel V secolo) ai sostenitori di un universo creato (Siriano, Filopono), compatibile con i dati delle Scritture. Simplicio sviluppava dal canto suo visioni originali formulando, nel suo commento alla Fisica, l'ipotesi della conservazione della materia.⁵ Bisanzio non ha dunque mai perso interamente di vista l'insegnamento di Platone né quello di Aristotele. Quando ne ritrova componenti trascurate, lo deve in tutta evidenza a se stessa, mai ad altri. Così, a metà del X secolo, l'imperatore Costantino Porfirogeneto, autore di diverse opere politiche, vuole rendere accessibile l'eredità degli antichi grazie a una riorganizzazione delle scuole di Costantinopoli.

Certo, le copie integrali delle opere dei filosofi erano rare: trascrivere un manoscritto richiedeva molto tempo ed era costoso.⁶ Gran parte delle conoscenze era diffusa sotto forma di florilegi, di antologie, spesso ben selezionate.

La riflessione e il pensiero erano inoltre nutriti dai dibattiti religiosi. I Padri greci del IV secolo erano impregnati di retorica antica e le loro opere fecero da fondamenta per la cultura successiva dell'Impero. Gli storici hanno sottolineato come le dispute teologiche del IV- IX secolo

intorno al monofisismo, al monotelismo, al monoergismo o all'iconoclastia fossero imbevute di logica e di dialettica. La crisi iconoclasta tra il 717 e l'843 ha per esempio provocato un notevole fermento intellettuale: nei dibattiti, le categorie della filosofia antica nutirono la riflessione teologica per giudicare la liceità della rappresentazione di Dio. Si rivaleggiò in sottigliezza per giustificare o proibire il culto delle immagini, in particolare nelle fila degli iconoduli come Giovanni Damasceno o i patriarchi di Costantinopoli, Tarasio e Niceforo, il quale sapeva utilizzare le categorie di Aristotele. L'élite culturale bizantina era cristiana, ma anche greca.

Bisanzio ha inoltre prodotto alcuni dotti. Tra essi, Leone il Matematico (seconda metà del IX secolo), il cui soprannome significa "il Sapiente" (equivalente del termine greco *ta mathemata*), che scrisse trattati di meccanica, di geometria e di astronomia; inventò un telegrafo ottico che collegava le frontiere del Tauro, minacciato dalle incursioni arabe, e Costantinopoli. Conosceva Tolomeo, Archimede, Euclide, e diffuse il loro pensiero;⁷ fece lo stesso per Porfirio e ancor più per Platone. Fu autodidatta, usufruendo delle biblioteche di Costantinopoli, e diresse in seguito l'"università" della Magnaura a partire dall'863.⁸ Le sue competenze matematiche gli avrebbero valso, secondo un racconto giudicato sospetto dagli storici, la chiamata a Baghdad da parte di al-Ma'mun, che aveva conosciuto i suoi lavori tramite uno dei suoi vecchi allievi, fatto prigioniero dagli arabi. Prudente, Leone il Matematico declinò l'invito...

Un altro intellettuale del IX secolo, il patriarcha Fozio (820-891), domina tutta la fine del secolo attestando la vitalità bizantina. Discendente di una buona famiglia, compì una brillante carriera amministrativa e si circondò di una piccola cerchia di discepoli. Nell'858 divenne patriarcha di Costantinopoli ed elaborò un'opera notevole in cui si trovano non solo numerose opere teologiche di alto livello, ma anche libri di erudizione: un Lessico di ottomila lemmi e una Biblioteca, vale a dire un inventario e un'analisi dei libri che aveva maggiormente apprezzato, duecentosettantanove opere in totale, di cui centoventuno profane. Si interessò ai dibattiti filosofici, si schierò a favore di Aristotele contro Platone, e seppe utilizzare la cultura pagana a fini cristiani. Si tratta di un personaggio di grande spessore, che fu all'origine del classicismo bizantino, diffusosi fino alla caduta della città nel 1453. Promosse un aristotelismo cristiano, che fu poi ripreso dal suo

allievo Zaccaria di Calcedonia.⁹ Meno noto di Fozio, il dotto Niceta, incaricato - al più tardi nell'855 - da Michele III (842-867) di comporre un trattato che confutasse le accuse mosse dai musulmani contro il cristianesimo, è ugualmente un discepolo di Aristotele. Riprende dallo Stagirita non solo la logica, ma anche la psicologia, la cosmologia, la teoria sulle cause, il divenire, l'atto e la potenza, così come gli argomenti sull'esistenza di Dio.¹⁰ Nel X secolo, Areta di Cesarea è un editore instancabile che ha trasmesso più della metà dell'opera di Platone e quasi tutta quella di Aristotele. Si proclama egli stesso aristotelico: "Sono stato finora un fervente ammiratore di Aristotele e ho esaminato i suoi scritti con entusiasmo",¹¹ scrive. La vita culturale si intensifica ulteriormente nell'XI secolo, all'insegna di uno sviluppo della riflessione e della creatività nelle scienze, nella filosofia e nella teologia. Ne fornisce un'illustrazione l'opera di Michele Psello (1020-1079), neoplatonico ma conoscitore degli scritti di Aristotele, che ha commentato la Fisica per i figli di Costantino Ducas, il futuro imperatore Michele VII.

Il personaggio di Giovanni Italo (1025-1082) rappresenta un altro caso di uomo di cultura legato al pensiero di Aristotele.¹² Si stabilì a Costantinopoli nel 1049, dove divenne allievo di Michele Psello prima di entrare in polemica con lui. Gli succedette d'altra parte nella carica di console (*hypathos*) dei filosofi, aiutato in questo dall'imperatore Michele VII. Caduto in disgrazia sotto Alessio I, fu condannato in un processo nel 1082 per eresia e paganesimo - capi di accusa che respinse - ma rifiutò di disconoscere il riferimento al pensiero antico. Accuse identiche erano state mosse contro di lui verso il 1075 e Psello l'aveva allora difeso. Sembra tuttavia che sia stato del tutto ortodosso e che abbia adottato posizioni filosofiche piuttosto moderate: più che il suo interesse per Aristotele, all'origine della sua evizione pare esserci il suo carattere deciso.

Giovanni Italo ha discusso e dibattuto con i suoi contemporanei di questioni filosofiche essenziali: l'eternità del cosmo, l'esistenza degli Universali, quella della materia e della natura. Secondo i suoi avversari, egli era favorevole alle tesi dell'eternità della materia, del cielo e della terra. Il suo allievo, Teodoro di Smirne, scrisse un trattato sulla fisica degli antichi.

L'entusiasmo per Aristotele si prolunga nel XII secolo. Intorno alla principessa Anna Comnena, figlia dell'imperatore Alessio I, che rivela

nella sua Alessiade tutta l'ampiezza dell'insegnamento di cui ha beneficiato,¹³ si sviluppò un circolo di eruditi, desiderosi di studiare le filosofie di Platone e di Aristotele: Eustrato di Nicea, Michele di Efeso, Giacomo Veneto. Le altre donne della famiglia dei Comneni non furono da meno: Irene Ducas, imperatrice e madre di Anna, riunì attorno a sé numerosi uomini di cultura - Nicola Callide, Teodoro Prodromo, Teofilatto, arcivescovo di Ocrida, Nicola Kataskepenos, Manuel Straboromanos.

Maria d'Alania, vedova dell'imperatore Michele VII (morto nel 1090), intratteneva rapporti tra gli altri con Eustrato di Nicea e Teofilatto di Ocrida.

Questi personaggi non erano cortigiani, ma autentici pensatori. Eustrato di Nicea e Michele di Efeso hanno entrambi commentato l'Etica nicomachea; Eustrato inoltre ha fornito commenti a un gran numero di opere di Aristotele, tra cui la Politica, la Fisica, il De caelo, e gli Analitici secondi.¹⁴ Alla fine del XII secolo, Nicola Mesarite descrive la chiesa dei Santi Apostoli come un vero e proprio crogiuolo culturale, in cui numerose persone dibattono sulla natura dell'anima, sui meccanismi fisici della sensazione o sulla teoria dei numeri. Nello stesso momento il dotto Giacomo Camatero diventa patriarca di Costantinopoli (1198-1206). In breve, Bisanzio non ha mai perduto il filo che la legava agli autori e ai sapienti classici; anzi, ha conservato la loro curiosità intellettuale e il loro atteggiamento verso il sapere.

Questo fenomeno spiega come i contatti tra Bisanzio e l'Occidente, con la mediazione delle migrazioni personali o delle relazioni con gli occidentali che soggiornavano sul posto - mercanti italiani, ambasciatori della corte imperiale tedesca, chierici o laici venuti a istruirsi -, abbiano permesso di diffondere in Europa elementi di una cultura antica che i greci dell'Impero mantenevano in vita. I latini furono numerosi a Bisanzio dai tempi di Emanuele I Comneno (1143-1180), dunque ben prima della presa di Costantinopoli da parte dei crociati nel 1204: possiamo citare, in particolare, verso il 1136, Burgundio da Pisa, Mosè da Bergamo, Pasquale da Roma, poi, verso il 1160, Ugo Eteriano (o Ugo da Pisa) e Leone Tosco - entrambi vicini all'imperatore, Leone in qualità di suo interprete ufficiale e Ugo come teologo coinvolto nei numerosi dibattiti del tempo tra chierici latini e greci.¹⁵

I cristiani siriaci, depositari e trasmettitori del sapere antico. L'insieme della cultura greca fu così preservato nelle antiche province dell'impero, cadute in mano ai "cavalieri di Allah" nel VII e VIII secolo. Quando si parla di "cultura arabo- musulmana" per i secoli VII- X si commette un anacronismo o ci si lascia andare a una sorta di gioco di prestigio, poiché quella cultura non fu allora musulmana né araba, se non di riflesso. Era, invece, in gran parte, cristiana e siriana. Il siriano - una delle diramazioni dell'aramaico, parlata nella regione di Edessa - era la lingua utilizzata dall'insieme delle popolazioni cristiane dell'antico Impero persiano e dei confini dell'Impero bizantino, ossia delle terre che oggi vanno dal nord dell'Arabia al sud della Turchia, passando attraverso la Giordania, la Siria, l'Iraq e l'ovest dell'Iran; il termine designa abitualmente la lingua e le popolazioni che se ne servivano.

C'erano anche, nel cuore dell'Arabia, dei cristiani giacobiti, in particolare nella città- oasi di Najran, con cui Maometto strinse il primo patto (dhimma).¹⁶ La cristianizzazione proseguì in questa terra anche dopo l'arrivo dell'islam, sotto l'azione del vescovo Giorgio degli Arabi (diventato vescovo delle tribù arabe monofisite nel 686 e morto nel 724) che fu, lo abbiamo visto, un traduttore e un commentatore di Aristotele, in particolare dell'Organon.

Questi cristiani si dividevano in movimenti diversi. I melchiti, raggruppati intorno ai tre patriarcati di Antiochia, Gerusalemme e Alessandria, erano, come la Chiesa bizantina, fedeli al concilio di Calcedonia del 451 che definiva la fede cristiana in contrasto alle posizioni nestoriane o monofisite, giudicate eretiche. Aderivano alla definizione ortodossa del Cristo, condivisa anche dalle Chiese latine: una sola persona - Gesù, come lo videro i contemporanei -, due nature e due volontà, una umana e l'altra divina. Semplificando, si parla della doppia natura di Cristo, umano e divino al contempo, che esprime il mistero dell'Incarnazione.

Al contrario, i monofisiti, come i giacobiti - dal nome di Giacomo Baradeo, vescovo di Edessa nel VI secolo -, in maggioranza nella regione di Edessa, o i copti d'Egitto, ammettono in Cristo solo l'aspetto divino e lo definiscono attraverso una triplice unicità: una sola persona, una sola natura, una sola volontà, tutte divine. Un atteggiamento diametralmente opposto è rivendicato dai nestoriani, che riconoscono in Cristo due persone, un Gesù uomo e un Cristo Dio, due nature, una umana e una divina, e una sola volontà, divina. I maroniti, infine, sono

monoteliti: Cristo, secondo loro, ha solo una persona, una volontà, ma due nature.

A parte erano i sabei, oggi in via di estinzione a causa delle persecuzioni sunnite. Costituivano una setta giudeo- cristiana, i cui membri erano talvolta designati con l'appellativo di "cristiani di san Giovanni Battista". Si trovavano nel sud dell'Iraq tra quelli che sono stati definiti gli "arabi delle paludi". Parlavano il mandaico, un dialetto aramaico.¹⁷ Se queste Chiese avevano un carattere regionale fortemente marcato, nessuna si limitava però a una sola zona geografica. Un patriarcato copto e un patriarcato melchita coesistevano per esempio ad Alessandria. La Siria e l'antica provincia romana della Palestina, culla del cristianesimo, profondamente cristiane al momento della conquista araba, accoglievano tre Chiese, quella melchita, quella giacobita e quella maronita; Gerusalemme era allora una città dominata dagli ebrei e dai cristiani. Nell'Alta Mesopotamia e in Iraq, già province dell'Impero persiano, il forte insediamento cristiano si divideva tra giacobiti e nestoriani. Si contavano cinquanta vescovi giacobiti alla fine dell'VIII secolo e sessantaquattro nel X. Nel XII secolo, i cristiani erano ancora molto numerosi a Edessa. I nestoriani erano particolarmente presenti in Iraq, intorno al patriarcato di Seleucia. Avendo rotto i ponti con Bisanzio, avevano potuto svilupparsi senza essere infastiditi dalle autorità sassanidi. Resistettero a lungo all'islamizzazione e si adattarono anche al potere musulmano: il capo della Chiesa nestoriana, il *katholikos*, fu uno dei personaggi della corte di Baghdad fino all'XI secolo. Anche in Iran si incontrano i nestoriani, in particolare in Khuzistan, dove si sviluppò un importante nucleo di cultura siriana. Altri gruppi cristiani si trovavano nel Fars nella città di Shiraz, e nel Khorasan in quella di Marw. Tuttavia, il loro numero non smise di diminuire dall'VIII all'XI secolo.

Nell'epoca precedente alla conquista islamica, il centro religioso più importante era il vescovato nestoriano di Ctesifonte - non lontano da Baghdad - in Mesopotamia. A questo bisogna aggiungere il monastero di Qennesre - Qinnasrin - nell'Alta Mesopotamia, non lontano da Edessa e da Harran, l'"Ellenopoli" dei Padri greci. In seno all'Impero siriano, il cristianesimo nestoriano aveva potuto in effetti vivere tranquillamente a partire dal 468, anno in cui fu legalizzato. Tra tutte le obbedienze cristiane, i nestoriani furono quelli che svilupparono maggiormente le attività culturali in numerosi e vari settori, ma neppure i maroniti e i

monofisiti le trascurarono.¹⁸ Le Chiese siriana, nestoriana, monofisita o maronita erano strutturate intorno a monasteri la cui importanza culturale e religiosa fu, al di là dell'estrema diversità delle regole proprie a ciascuna istituzione,¹⁹ immensa. Questi monasteri vivevano dei propri beni, delle donazioni, del commercio dei prodotti delle loro terre. Al momento della conquista araba erano molto numerosi: diverse centinaia in Egitto - ma il loro numero calò a centocinquanta nel XII secolo -, centotrenta nella sola Palestina, più di ottanta nella Siria del nord. Il loro ruolo culturale e religioso si affermò nella diffusione delle dottrine "eretiche" e li troviamo nei secoli VIII e IX in prima fila nella lotta contro l'iconoclastia degli imperatori bizantini, in particolare quello di San Saba in Palestina. Furono infine vivai di vescovi e patriarchi, tanto più che nella Chiesa giacobita questi ultimi sono sempre ex monaci.

L'accesso alla cultura greca era immediato per questi monaci, poiché i cristiani di quelle regioni conoscevano il greco e le loro élite lo parlavano e lo scrivevano. La lingua greca era diffusa nel nord della Mesopotamia tra il IV e il X secolo e oggi faticiamo a immaginare che tra le montagne della Siria settentrionale o nel cuore dell'Anatolia, da Ancyra a Teodosiopoli - vale a dire da Ankara a Erzurum - vi fossero popolazioni di idioma e cultura greca. Le invasioni arabe e poi turche hanno spinto nell'oblio questo passato che era - per lingua e per spirito - l'eredità del mondo greco-romano. Durante i primi tempi della dominazione musulmana, il greco restò d'altronde la lingua dell'amministrazione, in particolare in Egitto e in Siria, fino al regno di "Abd al- Malik (685-705).

Il greco era anche la lingua delle Sacre Scritture, della liturgia - ruolo che condivideva con il siriano - e della cultura. Le opere dei filosofi, dei medici e dei sapienti greci costituirono lo zoccolo culturale delle élite cristiane, insieme a quelle dei Padri della Chiesa. I cristiani siriani si appassionarono in particolare ad Aristotele e Galeno, il che spiega la diffusione dei loro scritti al tempo della dominazione musulmana.

La cultura non viveva soltanto nei monasteri. Anche le scuole nestoriane erano particolarmente fiorenti nel VI secolo. Se ne trovava una in ogni metropoli, così come in tutte le città episcopali: a Ctesifonte, ad Arbil in Kurdistan, a Hira, la capitale del regno cristiano dei Lakhmidi (e patria di Hunayn ibn Ishaq), a Balad a sud di Nisibis, a Marw nel Khorasan (con Ibrahim al- Marwasi, il cui nome indica la

provenienza da Marw), a Bassora a sud della Siria eccetera.²⁰ Tutte le città episcopali incoraggiavano dunque le scienze, spalleggiate dai monasteri, al punto che assistiamo perfino alla fondazione di numerose scuole di villaggio!²¹ Ben più tardi, nel 1318, il concilio di Timoteo II ricordava ancora la necessità di assicurare scuole per tutte le chiese.

L'OPERA SCIENTIFICA DEI SIRIACI

Il siriano, lingua di cultura

Chi studiava le scienze non aveva bisogno che di conoscere la scrittura e la lingua araba. Le altre lingue, infatti, erano scomparse e nessuno più se ne interessava.²² La maggior parte dei cristiani d'Oriente si serviva comunemente di due idiomi, il greco, lingua della cultura e dell'amministrazione imperiale bizantina, e il siriano. Quest'ultimo si diffuse in tutta la Mesopotamia grazie al fatto che era divenuto la lingua della liturgia cristiana. Il termine "siriano" designa dunque tutti gli aramaici cristiani, ovunque vivessero (Siria, Iraq, Iran, Mesopotamia...). I nestoriani parlavano il siriano orientale e i monofisiti quello occidentale. Per la sua struttura, il siriano era vicino all'ebraico e all'arabo, il che faciliterà il compito dei traduttori quando trascriveranno in arabo le opere greche già tradotte nella loro lingua. I siriani furono gli intermediari essenziali nella trasmissione in arabo dei testi colti dell'antichità greca. Come ricorda Raymond Le Coz: È necessario rendersi conto che tutti gli studiosi dell'Islam non hanno mai avuto accesso ai testi antichi originali, e che tutti i loro lavori sono stati effettuati a partire da traduzioni...²³

Di fatto, gli arabi non impararono il greco; anche al- Farabi, Avicenna o Averroè lo ignoravano: forse non ritenevano utile imparare questo idioma dal momento che erano i depositari della più bella delle lingue, quella che, in modo inimitabile, aveva trasmesso l'eterna Parola di Dio. Si avvicinarono dunque alle opere greche solo attraverso le traduzioni in arabo realizzate dai cristiani siriani: conoscere il livello e le condizioni della cultura siriana significa misurare l'eredità di cui i musulmani si sono trovati a beneficiare.²⁴ I cristiani siriani, nestoriani o

monofisiti furono dunque all'origine della cultura scritta arabo-musulmana.

Ricordiamo un primo punto: anche la scrittura araba, detta "cufica", fu elaborata da missionari cristiani nel VI secolo. Questa scrittura assomiglia molto all'estrangelo siriano, come attestano la scoperta di iscrizioni risalenti al 512 e al 568. Gli specialisti esitano tra due sole origini geografiche: Bassora a sud della Siria, capitale del regno dei Ghassanidi (arabi cristiano- giacobiti), o Hira la bianca in Arabia, capitale dei Lakhmide nestoriani che erano - insieme ai Ghassanidi - una delle tribù arabe cristiane installate ai confini dell'Impero di Bisanzio.²⁵ Autori musulmani come al- Baladhuri o Ibn Khallikan (morto nel 1282) lo riconoscono d'altronde senza incertezze. Da notare che le più antiche tracce di segni diacritici sono state da poco datate alla metà del VI secolo o all'inizio del VII.²⁶ Queste tribù arabe cristiane erano più integrate di quanto generalmente si pensi nella civiltà greca: a Petra per esempio è stato ritrovato un papiro che dimostra che i Ghassanidi si servivano del diritto privato bizantino;²⁷ il documento mostra uno dei loro capi che svolge un ruolo di conciliazione in una questione di diritto privato nel villaggio di Sadaqa, venticinque chilometri a sudest di Petra.

L'opera di traduzione fu tanto più agevole in quanto i cristiani erano stati costretti ad arabizzarsi (tranne ovviamente quelli del regno lakhmide e ghassanide) in seguito alle decisioni del califfo "Abd al-Malik (685-705) e Walid I (705-715) che imposero l'arabo come lingua amministrativa. Questo fenomeno di arabizzazione, indipendente dalla conversione all'islam, fu lento ma irreversibile, benché la lingua copta e quella siriana, pur meno praticate a partire dal X secolo, si sono mantenute. Queste misure non furono immediatamente efficaci, poiché l'arabo non possedeva le risorse necessarie, ma Walid I accelerò il processo attraverso l'esclusione dei non musulmani dai posti dell'amministrazione, identificando così islam e arabità. Umar II (717-720) terminò l'opera.

La contaminazione dell'arabo fu facilitata dalla sua parentela con il siriano e il copto. Questo fenomeno linguistico ebbe conseguenze religiose: l'arabizzazione della liturgia in Siria, la traduzione della Bibbia e dei Padri della Chiesa in arabo. L'arabizzazione appare anche nell'onomastica: i cristiani assumono nomi nuovi, che sono spesso la forma arabizzata di nomi biblici come Yusuf (Giuseppe), o nomi

"neutri", cioè non coranici. Insomma, i cristiani si sono inseriti in uno spazio culturale che hanno in larga parte contribuito a costruire. L'arabizzazione ebbe tuttavia i suoi limiti e ancora oggi sono numerose le Chiese che utilizzano le lingue tradizionali della liturgia: il greco per i melchiti, il siriano per i nestoriani o il copto.

Le traduzioni dal greco in arabo da parte dei cristiani: un'opera gigantesca e misconosciuta²⁸ I siriani avevano iniziato a tradurre nella loro lingua, fin dalla fine del IV secolo, gli scritti logici di Aristotele, di cui avevano bisogno per comprendere i Padri greci e contrapporsi agli argomenti degli eretici. Uno dei centri più importanti fu la città di Nisibis, che apparteneva all'Impero persiano fin dal 363. Dal IV al VI secolo, alcuni dotti tradussero dal greco le opere di Galeno, Ippocrate, Tolomeo, Aristotele. Il più celebre traduttore del VI secolo si chiamava Sergio di Res'ayna (morto nel 536). Tradusse ventisei testi di Galeno e, tra gli altri, le Categorie di Aristotele.²⁹ Nel VII e VIII secolo, sotto l'occupazione musulmana, l'opera di traduzione dal greco al siriano proseguì grazie all'attività di Severo Sebokt (morto nel 667) e di Giacomo di Edessa (morto nel 708): furono tradotti l'Organon e gli Analitici primi. Nisibis prosegue la sua attività intellettuale fino al XII secolo: possiede ancora a quel tempo una ricca biblioteca di mille opere, che fu distrutta da Nur al-Din, principe di Aleppo.³⁰ Le traduzioni in arabo appaiono a partire dal VII secolo per raggiungere il loro apogeo nel IX. È allora che le opere filosofiche, mediche e scientifiche più importanti della Grecia antica sono state trasposte in arabo, il che spiega perché l'opera scientifica degli arabi musulmani non emerga fino al X secolo.³¹ Queste traduzioni furono in origine in gran parte spontanee, ma qualche mecenate musulmano, a partire dal IX secolo, iniziò a commissionarle. Erano richiesti soltanto gli scritti medici e matematici, per evidenti ragioni pratiche. Bisogna sottolineare che i cristiani non erano ansiosi di mettere nelle mani dei loro maestri musulmani gli elementi della propria scienza: in questo modo avrebbero rischiato di perdere il loro posto privilegiato nell'entourage dei califfi.

Uno dei problemi più delicati posti dalla trascrizione in arabo era l'assenza totale di termini scientifici in questa lingua: i conquistatori erano guerrieri, mercanti, allevatori, non eruditi o ingegneri. Fu dunque necessario inventare un vocabolario scientifico e tecnico.

Sono stati i cristiani, dunque, a coniare, dalla A alla Z, il vocabolario scientifico arabo. È il caso, in particolare, dell'opera di Hunayn ibn Ishaq (809-973), vero e proprio creatore della terminologia medica araba, il cui genio consistette non solo nel realizzare calchi da parole greche "arabizzandole" e dando loro una sonorità araba {philosophia divenne per esempio falsafa), ma anche nell'inventare equivalenti arabi ricorrendo al significato originario delle parole: per esempio il termine anatomico "piloro", che in greco vuole dire "guardiano", è stato reso con l'arabo bawwab ("portiere").³² Per questo era necessario avere un'eccellente padronanza dei tre idiomi, greco, siriano e arabo. Chiunque si sia mai cimentato con una traduzione potrà misurare il talento di Hunayn ibn Ishaq. Si aggiunga che egli lavorò da solo, o quanto meno senza il sostegno dei musulmani colti, più interessati alla redazione di opere storiche, trattati giuridici e militari o commenti del Corano.

I traduttori provenivano dall'ambiente dei melchiti, nestoriani o monofisiti colti, e avevano competenze diverse. Spesso medici essi stessi, tradussero testi di medicina, ma anche di filosofia e matematica. I melchiti traducevano direttamente dal greco in arabo, i nestoriani e i giacobiti dal siriano all'arabo. Tra i melchiti, si distinsero Qusta ibn Luqa, filosofo, medico, astrologo e storico; Istifan ibn Basii, che fu il primo traduttore della Materia medica di Dioscoride;³³ Yahya ibn al-Bitriq e suo figlio Yahya ibn al-Bitriq, traduttori di Galeno. Tra i traduttori nestoriani o giacobiti si possono citare Ayyub al-Abrash di Edessa, Ibn Shahdi di Baghdad o Yusuf al-Khuri.

In totale, furono tradotti centotrentanove libri di Galeno e di Ippocrate e quarantatre di Rufo di Efeso. Malgrado la sua vastità, quest'opera di traduzione è incompiuta: nessuno traspose in arabo gli anatomisti Erasistrato ed Erofilo, né Areteo di Cappadocia e la sua eccezionale descrizione delle malattie e dei sintomi, né Sorano di Efeso e il suo testo di ginecologia. Sappiamo che quest'ultimo era noto e utilizzato in Italia, ma la ginecologia non sembra aver interessato il mondo musulmano.

Le traduzioni di opere filosofiche procedevano di buon passo. Abbiamo menzionato l'opera di Sergio di Resh'ayna e del vescovo Giorgio degli Arabi, che tradussero e commentarono Galeno e l'Organon di Aristotele. Su sessantuno traduttori conosciuti di testi filosofici greci in arabo nel IX e X secolo, quarantotto erano siriani, e

tra questi trentotto nestoriani. La scienza matematica della Grecia antica fu anch'essa tradotta, spesso dai sabei di Harran. A quest'operazione puramente intellettuale i cristiani aggiunsero una componente pratica, in particolare nel settore medico.

La gloria della medicina greco- cristiana

La medicina siriana e cristiana è l'erede diretta di quella greca di Ippocrate e di Galeno, arricchita dalle scoperte derivanti da iniziative personali e dagli apporti della medicina indiana e di quella persiana, favoriti dalla frequenza e dall'intensità dei legami tra mondo indiano, persiano e greco prima della dominazione arabo- musulmana. I contatti tra civiltà greca e indiana risalgono già al V secolo a. C.³⁴ Facciamo spesso fatica a immaginare che prima delle conquiste di Alessandro Magno, e ancor di più in seguito, gli universi dell'India e della Grecia intrattenessero rapporti: ci furono cristiani nestoriani che andarono in India e proseguirono la loro strada fino in Cina, dove ancora si trovano i discendenti di coloro che convertirono. In senso opposto, mercanti indiani, adepti dello yoga, praticanti della medicina indiana o rappresentanti delle numerose filosofie nate dal genio indù percorrevano le strade che portavano dall'India del nord alle province dell'Impero persiano, attraversando la Battriana, la Sogdiana, gli altipiani della Persia...³⁵ I medici siriaci avevano così ereditato non solo le conoscenze dei greci, ma anche, come conferma un manoscritto quale il Libro delle medicine,³⁶ quelle degli egizi o dei loro contemporanei persiani e indiani (che praticavano la medicina ayurvedica, celebre in particolare per i suoi contributi nel campo della chirurgia, dell'oftalmologia e dell'ostetricia). Le loro opere trattano di dissezione, di emorragie interne o dell'anatomia dell'occhio. I conquistatori arabi beneficeranno di tali strutture e di tale scienza medica.

Al centro di questa medicina fu per lungo tempo la scuola di Alessandria, le cui radici affondano lontano nel passato: nel III secolo a. C, Erofilo ed Erasistrato avevano individuato la distinzione tra vene e arterie, postulato l'esistenza e la funzione dei nervi e sottolineato il ruolo del cuore nella circolazione sanguigna.³⁷ Nel IV- VI secolo l'influenza della medicina di Alessandria coprì tutta l'area orientale del Mediterraneo. Oribaso è uno dei suoi rappresentanti più noti. Su

richiesta del suo amico, l'imperatore romano Giuliano l'Apostata (361-363), redasse un'enciclopedia medica in settanta libri, tradotta poi in siriano.

I medici venuti ad Alessandria a fare il loro apprendistato ripartono poi e diffondono le nuove conoscenze nel loro Paese; cominciano anche a tradurre in siriano i libri di Ippocrate o di Galeno. Nel VI secolo, d'altra parte, l'insegnamento di Aristotele si impose ad Alessandria, grazie ad Ammonio, Simplicio e Giovanni Filopono (che gli arabi soprannominano Yahya al- Nahwi, ossia "Giovanni il Grammatico"). Alessandria vede dunque affermarsi un nuovo genere di erudito: il medico filosofo, che sarà per secoli il modello dei dotti siriani.³⁸ Sappiamo dalla lettera di Hunayn ibn Ishaq³⁹ che ad Alessandria un gruppo di medici aveva messo a punto una selezione di sedici libri di Galeno e di quattro libri di Ippocrate: l'insieme, conosciuto sotto il nome di *Summaria Alexandrinorum*, costituiva la base della medicina alessandrina. Ben presto fu tradotto in siriano e poi in arabo dai siriani e servì da fondamento alla medicina arabo- musulmana, il cui insegnamento comportava anche elementi di matematica e di filosofia. In particolare divenne obbligatorio lo studio dell'*Organon* di Aristotele, con particolare attenzione alle Categorie e agli Analitici secondi, ossia alla pratica del sillogismo e all'arte della dimostrazione.

Dopo la conquista araba nel 642, la scuola di medicina di Alessandria si mantenne per un certo periodo (attività di Paolo di Egina, 625-690) e i primi califfi di Damasco fecero appello a medici greci e cristiani di Alessandria. Ma Umar II chiuse l'istituzione tra il 717 e il 720. L'insegnamento della medicina e delle sue basi filosofiche e matematiche fu allora trasferito ad Antiochia, dove poté beneficiare dell'appoggio del patriarca e del grande centro di traduzione che fu il monastero di Qennesre, prima di stabilirsi a Baghdad: è così che il nestoriano Yuhanna ibn Haylan fece scoprire la filosofia di Aristotele al musulmano al- Farabi (872-950), i cui altri due maestri furono anch'essi nestoriani (Ibrahim al- Marzawi e Abu Bishr Matta ibn Yunus).

La medicina alessandrina si è sviluppata dapprima nell'Impero persiano. La città di Nisibis ospitò un'università che raggruppava gli studi di filosofia, teologia e una scuola di medicina nota in tutto l'Impero bizantino dal V al X secolo, e che sopravvisse alla conquista musulmana avvenuta nel 639.⁴⁰ Il centro più celebre rimane tuttavia Gondishapur, nel cuore del Khuzistan iraniano, non lontano dal Golfo

Persico, dal lato opposto rispetto a Nisibis, ai confini della Persia. La città fu popolata tra il 256 e il 260 da greci deportati dall'imperatore Shapur I (la cui moglie era una principessa greca): questi vi svilupparono la loro eredità scientifica e culturale. Al giorno d'oggi restiamo tuttavia scettici di fronte alla fondazione da parte di Shapur I (Sapore I) di un'istituzione didattica in cui avrebbe raccolto medici indiani e persiani, contribuendo così alla trasmissione della medicina indiana nel Vicino Oriente e al suo incontro con la medicina greca. Nulla prova quello che potrebbe non essere altro che un mito e che fu riportato, molto tardi, da cronisti musulmani del XIII secolo e da un ecclesiastico giacobita, il cronista siriano Bar Hebraeus.

La scuola di medicina di Gondishapur è interamente debitrice, a quanto pare, della Chiesa nestoriana della città.⁴¹ I suoi medici sono tutti siriani e il siriano è la lingua degli studi. La scuola cominciò a svilupparsi nel VI secolo, fiorì nel VII e VIII e restò attiva fino alla fine del IX. Secondo le testimonianze del cronista musulmano Ibn al-Qifti nel XIII secolo, i suoi medici innovarono e migliorarono le tecniche greche, persiane e indiane. A metà dell'VIII secolo la loro reputazione era tale che al-Mansur fece venire alla sua corte Jurjis ibn Bakhtishu, primo di una stirpe plurisecolare di medici nestoriani presenti nell'entourage dei califfi di Baghdad.

Altro punto importante per il nostro discorso, le traduzioni dei medici di Gondishapur sono state utilizzate direttamente dai grandi medici arabi: al-Razi (865-932) ha tratto la sua scienza dal Kunnash al-Khuz, "il compendio del Khuzistan", e ha fatto largamente ricorso ad Aqrabadhin, un'opera di farmacopea siriana, di cui si servì anche Avicenna, tradotta in arabo da un cristiano di Gondishapur, Shapur ibn Sahl, che visse all'epoca di al-Mutawakkil (847-861).⁴² L'opera di Ibn Sahl restò in uso fino al XII secolo, quando fu rimpiazzata da quella di un altro cristiano, Ibn al-Tilmidh. Il lavoro della scuola di Gondishapur costituì dunque il fondamento della farmacopea arabo-musulmana.

I cristiani medici dei musulmani

Lo sviluppo della medicina siriana illustra in modo eccellente il lento processo di acculturazione che si impose ai conquistatori musulmani, inclini per pragmatismo a integrare il sapere greco. I califfi

di Baghdad si circondarono per più di tre secoli, dall'VIII alla metà dell'XI, di medici, nestoriani in gran parte, accompagnati da qualche giacobita o sabeo.

A Damasco, sotto gli Umayyadi, furono attivi numerosi medici arabi cristiani, come Ibn Athal, Abu Hakam, che curò il primo califfo umayyade, Mu'awiya, e il celebre Tayadhuq, menzionato da al- Razi, il cui vero nome era Teodoco, un cristiano melchita o nestoriano proveniente da Kufa. Teodoco insegnò la sua arte all'ebreo Furat ibn Shahnata, il quale curò il rude governatore dell'Iraq, al- Hajjaj ibn Yusuf (morto nel 714). Quest'ultimo fu uno dei personaggi principali del trionfo dell'Islam alla fine del VII secolo, l'uomo forte di "Abd al- Malik, che impose il suo proprio codice del Corano, fece proibire gli altri, e non esitò ad attaccare la Ka'ba per allontanare il califfo nemico "Abd- Allah ibn al- Zubayr. Il fatto che gli fosse affidata la salute di un personaggio così importante dimostra la maestria che veniva riconosciuta al medico ebreo. Abbiamo anche notizia, nel 750, di un medico cristiano martire della sua fede: un certo Isra'il, secondo l'annalista nestoriano Sliwa.

Sotto la dinastia abbaside di Baghdad, i medici nestoriani furono i maestri indiscussi della loro disciplina. Ripeterono a Baghdad quanto avevano fatto a Nisibis, Gondishapur o Ctesifonte, fondando scuole legate ai conventi e insegnando filosofia, medicina e teologia, il che non fu sempre gradito alle autorità.

Politicamente e demograficamente minoritari, questi cristiani si misero in evidenza esercitando professioni che assicuravano loro stima e protezione da parte dei califfi, ma attizzavano anche l'odio del popolo. Molte famiglie si consacrarono alla carriera medica, di generazione in generazione: i Sarafiyun, il più celebre dei quali è Yuhanna ibn Sarafiyun,⁴³ i Bakhtishu, i Masawayh eccetera. Queste dinastie diedero vita a una ricca aristocrazia, che suscitava le invidie dei musulmani, ma che era essenziale ai califfi per le proprie competenze. Al- Mansur, nel 765, utilizzò la scienza di Jurjis ibn Bakhtishu, e fu un oftalmologo cristiano, Jibra il al- Kahhal, a curare il califfo alMa'mun (813-833).

Riprendendo una lunga tradizione, forse a partire da un prototipo risalente all'epoca di Giustiniano a Costantinopoli, ma migliorandolo consistentemente, i nestoriani diffusero il sistema dell'ospedale - nosokomeion in greco.⁴⁴ Ne fondarono ovunque si stabilirono: Nisibis, Gondishapur, Damasco, Alessandria, Gerusalemme. È del tutto logico,

quindi, che il primo ospedale del mondo musulmano sia stato affidato a Jibra'il ibn Bakhtishu, nipote di Jurjis, divenuto nell'806 medico preferito del califfo. La nuova fondazione ricevette il nome persiano di bimaristan, traduzione letterale di nosokomeion.

La più illustre di queste famiglie è quella dei Bakhtishu, che furono, nel corso di tre secoli, i medici ufficiali dei califfi di Baghdad. Se questa longevità - almeno otto generazioni - è eccezionale, quella dell'attività medica lo è ancor di più! Il loro nome è cristianissimo: significa in effetti "Gesù ha liberato" {bokht = "ha liberato"; isbà = "Gesù"). La loro presenza e il loro successo suscitarono la vendetta di al- Jahiz (776-868/869), autore di una violenta diatriba contro i cristiani, diretta in particolare contro l'ambiente dei nestoriani di Baghdad.⁴⁵ L'ultimo grande rappresentante della dinastia muore nel 1058: si tratta di Abu Said, medico, teologo e filosofo, commentatore di Aristotele, che si rifiutò di utilizzare i commentatori musulmani. I Bakhtishu hanno diretto gli ospedali di Baghdad, scritto trattati di medicina e di oftalmologia e praticato la filosofia e la teologia, pur continuando a difendere costantemente la propria fede cristiana.

Masawayh - il nome è di origine persiana e la famiglia viene da Gondishapur -, i suoi due figli e suo nipote costituirono anch'essi una delle famiglie di medici cristiani operanti a Baghdad nel IX secolo, in particolare nel campo dell'oftalmologia. Yuhanna ibn Masawayh, il figlio cadetto, noto in Occidente con il nome di Giovanni Mesuè (776/780-855?), fu il maestro di Hunayn ibn Ishaq e un medico molto in voga alla corte del califfo; fu anche teologo e filosofo. A lui si affidarono diversi califfi: al- Ma'mun (813-833), al- Mu'tasim (833-842), al-Wathiq (842-847) e soprattutto al- Mutawakkil (847-861). Diresse anche l'ospedale di Baghdad e insegnò medicina. Sappiamo che era favorevole alla dissezione dei cadaveri, ma si scontrò con l'interdizione formale dei califfi e dei giuristi - i fuquaha, specialisti di fiqh, il diritto musulmano.⁴⁶ È questa stessa medicina greco- cristiana che Costantino l'Africano trasmise in Occidente e che praticarono d'altronde i bizantini. Alcuni mercanti italiani venuti da Amalfi, Venezia o Pisa, che stabilirono i loro commerci nell'Impero bizantino, impararono anch'essi a conoscerla fin dall'XI secolo, mentre la sua efficacia sarebbe stata provata dai mercenari fiamminghi al servizio di Costantinopoli nella seconda metà dell'XI secolo; tra questi, il famoso

Roussel di Bailleul. Ed è sempre la stessa medicina che i sabei e gli ebrei introducono nella Spagna musulmana. Alla fine del X secolo, arriva a Toledo un sabeo originario di Baghdad, al- Harrani, che crea subito una scuola di medicina. A dire degli stessi cronisti musulmani, i grandi medici di al- Andalus del X secolo sono cristiani mozarabi o ebrei: Jawad, Khalid ibn Yazid ibn Ruman, il chirurgo Ibn Maluka, Ishaq.⁴⁷ Ed è questa medicina greco- siriana che i crociati scoprono. In effetti, nel XII e XIII secolo, se esistono sono ormai, e numerosi, medici musulmani, e sono considerati dai loro correligionari come professionisti di second'ordine, e i cristiani continuano a essere ritenuti i migliori.⁴⁸

I PROTAGONISTI DELLA SCIENZA GRECO- CRISTIANA

Fra i più eminenti dotti siriani figurano tre studiosi che meritano di essere presentati più nel dettaglio: Hunayn ibn Ishaq, Teodoro Abu Qurra e Giovanni Mesuè.

Il "principe dei traduttori": Hunayn ibn Ishaq (803-873) ⁴⁹ Hunayn ibn Ishaq (chiamato "Johannitius" durante il Medioevo), nato a Hira, era un arabo nestoriano perfettamente trilingue: l'arabo era la lingua della sua città, il siriano quella di sua madre, e aveva imparato il greco ad Alessandria. Fu un autentico traghettatore di cultura, pur rimanendo strenuamente fedele alla propria, dal momento che difese con ardore la fede cristiana. Medico, traduttore, filosofo e teologo, raggiunse la celebrità guarendo il califfo al- Mutawakkil (847-861).

Gli sono attribuite un centinaio di opere nei campi più disparati, compresa la filologia: redasse un dizionario greco- siriano e un manuale di traduzione dal greco all'arabo.⁵⁰ I due principali ambiti della sua attività furono la medicina e la filosofia. Gran parte dei suoi libri di medicina sono stati scritti in siriano. Pur affrontando tutte le discipline, si è particolarmente distinto nell'oftalmologia e nella cura dei denti: compose tre opere di oftalmologia, tra cui i Dieci trattati sull'occhio, vera e propria enciclopedia che contiene una guida dettagliata dell'operazione di cataratta.⁵¹ Scrisse anche un trattato dentario, ripreso da al- Razi, e che Avicenna sfruttò nel suo Canone, senza mai citarlo. Al tempo stesso autore originale e traduttore- commentatore di Galeno e di

Ippocrate, fu il più grande trasmettitore della medicina greca al mondo arabo.

Quest'uomo supera tutti gli altri traduttori, da cui il suo soprannome di "principe dei traduttori": ha tradotto centoquattro opere di Galeno, tra cui i trattati di dissezione (muscoli, arterie, vene, utero) e gli scritti sull'anatomia dell'occhio.⁵² Avendo fondato una scuola di traduttori, si circondò di numerosi collaboratori, la maggior parte dei quali nestoriani: Hubaysh ibn al- Hasan (che tradusse il giuramento di Ippocrate, opera utilizzata da al- Razi); Ishaq ibn Hunayn, suo figlio, autore di opere di filosofia e matematica; Isa ibn Yahya ibn Ibrahim, Ibn Shahdi, Yusuf al- Khuri, Ibrahim ibn al- Salt e altri ancora. Da notare che Ishaq ibn Hunayn si associò a Teodoro Abu Qurra per fornire una versione araba corretta degli Elementi di Euclide, da cui era stato tratto solo un riassunto a partire da un testo siriano sotto il califfato di Harun al- Rashid.⁵³ In filosofia, Hunayn ibn Ishaq ha tradotto quasi tutte le opere di Aristotele, così come le Leggi, il Timeo e la Repubblica di Platone! Sono più di duecento le opere che ha fatto conoscere in questo modo.⁵⁴ Alla quantità Hunayn ibn Ishaq associò la qualità. Prima di lui le traduzioni dal greco all'arabo avevano molti limiti, e se è vero che l'estrema diversità dei due sistemi linguistici rendeva il loro compito arduo, i traduttori si accontentavano però di rendere letteralmente le singole parole componendo nella maggior parte dei casi frasi pressoché incomprensibili. I siriani risultavano avvantaggiati, poiché la loro lingua era vicina all'arabo e avevano già l'esperienza del passaggio dal greco al siriano: tradurre da questo all'arabo presentava poche vere difficoltà. In ogni caso, Hunayn ibn Ishaq sembra essere stato il primo a considerare le frasi nella loro interezza, sforzandosi di comprendere e restituire il loro senso globale.⁵⁵

Teodoro Abu Qurra (836-901)

Questo sabeo, filosofo e matematico di spicco, fu autore di trentaquattro libri di matematica, una trentina di astronomia, otto di astrologia e cinque di meteorologia.⁵⁶ Fa senz'altro parte dei migliori matematici del Medioevo. Anch'egli è assente dai nostri testi scolastici... Incontrò nella sua giovinezza il maggiore dei fratelli Banu Musa, Muhammad, matematico e astronomo. Al suo fianco apprese le basi di

queste discipline. I tre fratelli, musulmani, avevano avuto un maestro che sembra essere stato un arabo cristiano. Teodoro succedette loro a capo della scuola che avevano creato e fondò a sua volta una dinastia di dotti tra cui il matematico Ibrahim ibn Sinan, suo nipote (morto nel 946).

Abu Qurra fu al contempo traduttore e ricercatore. Tra le sue numerosissime traduzioni figurano il *De sphaera et cylindro* di Archimede, i libri V e VII delle *Coniche* (Conika) di Apollonio, l'Introduzione all'aritmetica di Nicomaco di Gerasa. Ha inoltre rivisto le traduzioni fatte da altri dotti cristiani di opere di Euclide e Tolomeo.

La sua opera matematica è particolarmente innovatrice in geometria, algebra e nella teoria dei numeri. Dobbiamo a lui diversi brillanti risultati: è autore del primo teorema sui numeri "amicabili"⁵⁷ ed è riuscito a calcolare l'integrale della funzione "radice di x ", trovando una delle primitive di "radice di x ": $\frac{2}{3} x^{3/2}$.

Infine, si è particolarmente interessato al calcolo infinitesimale ed è arrivato a determinare la superficie di un segmento di parabola con un metodo diverso da quello di Archimede.⁵⁸ Allo stesso modo, ha calcolato la superficie di un paraboloide discostandosi dalle tecniche inventate da Archimede nel suo trattato sui conoidi e sui paraboloidi.

Ci si renderà conto del suo metodo esaminando il modo in cui ha calcolato la superficie di un'ellisse e quella di un cilindro. Prendiamo l'esempio dell'ellisse. Per trovare la misura della superficie, Abu Qurra procede a un calcolo di limite: assimila la superficie dell'ellisse al limite della somma delle superfici dei poligoni inscritti nell'ellisse, cioè calcola, da un lato, la somma delle superfici dei poligoni inscritti e, dall'altro, quella delle superfici dei poligoni exinscritti - i poligoni tangenti esteriormente all'ellisse -, riprendendo un metodo elaborato dai greci per calcolare la superficie di un cerchio. La differenza tra le due somme gli dà una buona approssimazione dell'errore commesso sulla superficie dell'ellisse.⁵⁹ Certo, non esce dall'ambito dei metodi geometrici, ma il passaggio al limite rivela nondimeno dell'analisi. Nessuno farà meglio nel campo del calcolo infinitesimale prima di Leibniz, nel XVII secolo, che costruì in modo rigoroso questa branca dell'analisi.

Giovanni Mesuè, o Yuhanna ibn Masawayh (776/780-855)⁶⁰ Nato sotto il califfato di Harun al- Rashid, questo cristiano nestoriano fu il maestro di Hunayn ibn Ishaq e l'autore di un'opera colossale. Al

contempo medico, filosofo e logico, si interessò ai fondamenti della matematica. Si sarebbe anche dedicato a un'importante attività di traduzione, di cui non si ha alcuna traccia e che gli specialisti mettono in dubbio.⁶¹ Fu in ogni caso il primo medico nestoriano ad aver scritto direttamente in arabo e avrebbe composto una quarantina, se non una sessantina, di trattati,⁶² tra cui il Libro della dissezione. Redige L'alterazione dell'occhio, la prima opera di oftalmologia araba, e il Libro della proprietà degli alimenti, primo testo di dietologia araba, e il primo trattato arabo di mineralogia.⁶³ Scrisse infine le Rarità mediche/Aforismi.

Sarebbe tuttavia riduttivo limitare l'universo dei dotti ebrei e cristiani a questi tre nomi. Molti altri studiosi si distinsero nei campi della medicina, della matematica e dell'astronomia. La filosofia non fu dimenticata: l'insieme dei commenti alla Logica di Aristotele, opera di una dinastia di eruditi siriaci, è preservato in un manoscritto dell'XI secolo conservato a Parigi.⁶⁴ Anche se ci si limita ai soli nestoriani, la lista è impressionante. L'enumerazione sarebbe fastidiosa, ma tacere la loro attività falserebbe le prospettive storiche; si troverà dunque nell'appendice in fondo al volume (i cui dati sono tratti dai lavori di specialisti della questione, come Raymond Le Coz) una rapida analisi dell'immensa opera culturale dei nestoriani.

Bisognerebbe aggiungere a questa lista diversi eruditi ebrei, in particolare Masarjawayh, vissuto sotto il califfato di Umar II all'inizio dell'VIII secolo (sarebbe nato verso il 636 nel sud dell'Iraq, a Bassora). È conosciuto come l'autore del primo trattato medico in arabo, una traduzione del Kunnash⁶⁵ di Ahrun (medico di Alessandria, contemporaneo di Giustiniano). I suoi due figli e il nipote sono autori di numerose opere di medicina (oftalmologia, dietologia) e farmacopea. Quanto a Mashàallah, astrologo e astronomo originario di Bassora, servì i califfi di Baghdad tra la fine dell'VIII secolo e l'inizio del'IX (morì nell'815). Quest'uomo, che parlava persiano, indiano e greco, fu all'origine dell'astrologia araba.

Se il sapere e la scienza greca sono stati conservati nei territori di frontiera dell'Impero bizantino, lo si deve dunque allo sforzo secolare di queste comunità cristiane, a cui bisogna aggiungere anche i copti egiziani. Vinte e dominate, esse hanno continuato a mantenere e trasmettere la loro cultura. In fin dei conti è verso di loro che il mondo occidentale ha un debito, e immenso.

Questi dotti cristiani, arabizzati per necessità politica e amministrativa, si sono infatti dedicati a un vasto lavoro di traduzione delle opere scientifiche e filosofiche greche, ma anche a notevoli innovazioni. Scrivendo dapprima per se stessi, diffusero la scienza greca attraverso testi in siriano, prima di dare avvio a una colossale opera di traduzione in arabo e creare in quell'occasione il vocabolario scientifico di questa lingua.⁶⁶ Per oltre trecento anni, dal VII al X secolo, la "scienza arabo- musulmana" della Dar al- Islam, fu dunque, in realtà, una scienza greca per contenuto e ispirazione, e siriana e poi araba per lingua. La conclusione è chiara: l'Oriente musulmano deve quasi tutto all'Oriente cristiano. Ed è questo debito che spesso passa sotto silenzio oggi, tanto nel mondo musulmano quanto in quello occidentale.

I monaci pionieri di Mont- Saint- Michel: l'opera di Giacomo Veneto

Questione preliminare: tradurre Aristotele nel Medioevo

La storia della ricezione delle opere di Aristotele in Occidente è generalmente presentata secondo uno schema lineare che trascura alcune tappe importanti.

Nell'antichità, gran parte dei testi di Platone e Aristotele non erano stati tradotti in latino, poiché i romani leggevano il greco. Gli uomini del Medioevo si trovavano quindi di fronte a un sapere scritto in una lingua che non padroneggiavano più. L'Occidente aveva conservato una piccola parte dell'opera di Platone, tra cui il *Timeo* e la sua cosmologia. Di Aristotele possedeva qualche libro dell'*Organon* o *Logica* - chiamata nel Medioevo *Logica vetus* - in cui figuravano le *Categorie*, *Dell'interpretazione*, gli *Analitici primi*, ma da cui erano assenti gli *Analitici secondi*, vale a dire ciò che riguardava la teoria della dimostrazione e del sillogismo. Insomma, la *Logica vetus* era, più che una logica, una grammatica filosofica.¹ Le principali versioni di questi testi erano quelle di Boezio (470/480-525), al quale si è inoltre attribuita, a partire da alcune annotazioni manoscritte, una traduzione della *Metafisica*, di cui però non è stata conservata alcuna traccia. Gli specialisti ritengono che questo libro non sia probabilmente mai stato composto, anche se Boezio ne aveva avuto il progetto.² L'Europa non disponeva neppure delle due opere maggiori che erano la *Fisica* e la *Metafisica*, così come diversi opuscoli tra cui i *Meteorologica* o i *Piccoli trattati di storia naturale*.

Una prima e timida riscoperta di Aristotele si produsse a partire dal 970 circa, senza che le traduzioni siano state allora molto numerose. Ma, come nota Richard Lemay, la reputazione di Aristotele cambiava, e condusse nel XII secolo i "fisici" e i naturalisti a interessarsi alle sue opere scientifiche. Giocarono allora un ruolo pionieristico uomini come

Giovanni da Salisbury, Guglielmo di Conches, Raimondo di Marsiglia. È in parte attraverso la sua filosofia naturale che Aristotele conquistò gli spiriti latini tra il 1130 e il 1180. Ma per questo bisognava disporre di traduzioni. Queste vennero dall'Oriente e dai cristiani siriaci, e altre furono effettuate direttamente dal greco da parte di chierici latini.³ I siriaci avevano tradotto nella loro lingua e poi in arabo quasi tutto il corpus di Aristotele, dunque l'insieme delle opere che mancavano in Occidente. Una parte della Logica - chiamata nel Medioevo Logica nova - le opere scientifiche e la Metafisica sono in seguito arrivate in Occidente grazie al loro lavoro, quando le versioni siriane furono tradotte in latino in Spagna, sotto l'impulso dell'arcivescovo Giovanni di Toledo (1152-1166). Gerardo da Cremona (1114-1187) moltiplicò le traduzioni dei libri di Aristotele.⁴ Più tardi, verso il 1220-1235, Michele Scoto, membro della corte dell'imperatore Federico II, tradusse altre opere dello Stagirita, tra cui la Storia degli animali.

L'Europa scoprì soltanto nel XIII secolo le opere che il mondo musulmano aveva ignorato o trascurato, e cioè i trattati politici e morali di Aristotele, la Politica e l'Etica nicomachea, incompatibili con il contenuto del Corano.⁵ Con la Retorica e la Poetica, furono tradotte a partire dal greco da Guglielmo di Moerbeke, cappellano del papa (1215-1286). Quest'ultimo rivide anche l'insieme delle traduzioni fatte in Spagna.

Questo scenario mostra che l'Europa ha preso conoscenza dei testi greci perché li ha cercati, non perché le sono stati fatalmente consegnati.⁶ Tuttavia c'è un punto da precisare. Toledo non fu il primo vivaio di traduttori; altri due centri importantissimi, e molto distanti l'uno dall'altro, la precedettero di diverse decine di anni: Antiochia e Mont- Saint- Michel.

Studi recenti hanno dimostrato l'importanza di Antiochia nella diffusione del sapere greco in Europa a partire dalla fine dell'XI secolo, prima della prima crociata e immediatamente dopo, quando numerosi latini frequentarono la città. Diversi traduttori di opere greche vi lavorarono, così come a Tripoli, in Libano e a Gerusalemme. La ricchezza culturale di Antiochia era direttamente legata al suo passato greco- bizantino.⁷ Oggetto di forti rivalità e di numerose guerre tra bizantini e arabi, Antiochia rimase fino all'inizio del XIII secolo una vera e propria metropoli culturale. Uno dei suoi arcivescovi, Aimery di Limoges (1139-1196), conosceva il greco e l'ebraico.⁸ Era in

corrispondenza con il traduttore Burgundio da Pisa, il colto arcivescovo di Toledo, Raimondo, e con molti uomini di cultura bizantini. Il dotto inglese Adelardo di Badi soggiornò ad Antiochia per più di sei anni, tra il 1110 e il 1116; il suo contemporaneo, Stefano da Pisa, nell'ultimo quarto del XII secolo (nel 1127 o nel 1154) tradusse un trattato di medicina araba in latino. Non fu il solo pisano a recarsi in Siria: per circa due secoli i suoi compatrioti vennero a raccogliere manoscritti greci e arabi per poi portarli in Italia. Tradotte in latino, le loro opere circolarono nel resto dell'Europa. Conosciamo anche un Piccardo, Rorgo Fretellus, giunto ad Antiochia nel 1119, che restò qualche tempo in Galilea, dove strinse numerosi contatti con uomini di lettere greci. Inoltre, alcuni cristiani d'Oriente fecero il viaggio in senso opposto fin dal XII secolo.⁹ Antiochia, Tripoli e Gerusalemme furono centri di cultura greca in contatto diretto con il mondo latino fin dall'inizio del XII secolo. Giocarono un ruolo importante quanto quello di Toledo o di Palermo e si aggiungono alla lista dei poli di rinascita culturale dell'Europa agli albori del XII secolo.

Lasciamo l'Oriente per la Normandia. La magnifica abbazia di Mont- Saint- Michel è nota per essere stata, tra il X e il XIII secolo, un centro di sapere. Il suo laboratorio di copiatura, lo scriptorium, di cui si possono ancora oggi apprezzare le dimensioni, produsse centinaia di manoscritti, una gran parte dei quali riguardanti la cultura letteraria e scientifica dell'antichità.¹⁰ È lì, o nei dintorni, che, nella prima metà del XII secolo, le opere di Aristotele furono tradotte direttamente dal greco in latino da numerosi copisti rimasti purtroppo tutti anonimi. Questi traduttori furono, diversi decenni prima dei loro colleghi venuti a Toledo, i pionieri della diffusione della filosofia aristotelica in Europa. Altro elemento importante: non si accontentarono di tradurre, ma si dedicarono anche ai primi commenti dell'opera dello Stagirita.

Tra loro spicca il nome di un certo Jacobus Veneticus Grecus, chiamato ai nostri giorni, per comodità, "Giacomo Veneto".¹¹ Questo chierico italiano, che visse a Costantinopoli e lavorò a Mont- Saint- Michel, realizzò un'opera immensa. È dunque a una revisione delle conoscenze storiche comunemente accettate che invitiamo qui il lettore.¹²

GIACOMO VENETO, PRIMO TRADUTTORE DI ARISTOTELE NEL XII SECOLO

Giacomo Veneto è l'anello mancante nella storia del passaggio della filosofia aristotelica dal mondo greco a quello latino. Il suo nome meriterebbe di figurare in lettere maiuscole nei nostri manuali di storia culturale. Se, grazie agli studi di Lorenzo Minio- Paluello, i filosofi hanno riconosciuto l'importanza che merita, gli storici non gli prestano quasi attenzione.¹³ Ora, grazie al suo lavoro le maggiori figure del mondo occidentale hanno avuto accesso ai testi di Aristotele, attraverso le traduzioni elaborate direttamente a partire dal testo in greco, in un'epoca in cui a Toledo non erano ancora iniziate versioni dall'arabo. I dati della cronologia sono decisivi. Giacomo Veneto ha cominciato le traduzioni prima del 1127 e le ha proseguite fino alla sua morte, avvenuta verso il 1145-1150; Gerardo da Cremona ha realizzato le sue soltanto dopo il 1165. Traduce per esempio la Fisica nel 1187, ossia quarantanni dopo Giacomo Veneto.

Un chierico veneziano di Costantinopoli...

Non sappiamo quasi nulla di Giacomo Veneto, se non che, originario della città dei Dogi, trascorse parte della sua vita, probabilmente alla fine degli anni 1120, a Mont- Saint- Michel, dove portò a termine le sue traduzioni. L'appellativo di "Giacomo Veneto il Greco" non permette di stabilire con certezza le sue origini. Il suo stile latino è in ogni caso farcito di espressioni grecizzanti, che possono essere altrettante tracce della sua nazionalità o indizi di un metodo di traduzione ancora incompiuto.

Bisogna forse intendere che si trattava di un veneziano stabilito a Costantinopoli? Dal 1082 i sudditi della città dei Dogi disponevano di importanti privilegi concessi dall'imperatore Alessio I Comneno e si erano insediati nella capitale imperiale: si trattava in gran parte di mercanti, ma i chierici e i dotti avevano seguito le loro orme. Un indizio serio potrebbe confermare questa ipotesi. Il vescovo Anselmo di Havelberg, inviato in missione a Costantinopoli nel 1136, vi incontra tre eruditi, "tre uomini colti, esperti nelle due lingue e ottimi conoscitori delle lettere".¹⁴ Uno di questi personaggi capaci di parlare in greco è

"Giacomo, detto Veneto a causa della sua nazione".¹⁵ Ora, il termine "nazione" è spesso utilizzato per designare uomini stabilitisi in un Paese che non è il loro, come nel caso dei veneziani residenti a Costantinopoli.

Le sue competenze linguistiche spiegano probabilmente perché Giacomo Veneto fu inviato a Costantinopoli dal papato come testimone di un dibattito teologico tra Anselmo di Havelberg e l'arcivescovo di Nicomedia, Niceta, che si svolse il 3 aprile del 1136 nel quartiere pisano di Costantinopoli.¹⁶ È stata avanzata l'ipotesi che Giacomo sia stato momentaneamente al servizio dell'imperatore di Bisanzio, dove avrebbe elaborato il suo metodo di traduzione, il cui carattere letterale e piuttosto rigido corrisponde in effetti allo stile della cancelleria bizantina.¹⁷ Non è impossibile - anche se non è accertato - che egli abbia studiato filosofia a Costantinopoli, in un'epoca in cui gli studi su Aristotele erano stati rilanciati, sulla scia dell'insegnamento del grande maestro Giovanni Italo (1025-1082).

Il suo soggiorno a Costantinopoli è dunque certo. Ma è in Italia che Giovanni si è formato al diritto canonico, disciplina che padroneggia a sufficienza perché si faccia appello alle sue competenze per risolvere alcuni problemi. Una lettera redatta di suo pugno, datata 1148 e indirizzata all'arcivescovo Mosè di Ravenna, in cui si qualifica tra l'altro come "filosofo", dimostra le sue solide conoscenze giuridiche. In essa dà consigli al prelado sul modo per far valere i suoi diritti in materia di protocollo, per stabilire se l'arcivescovo possa prendere posto immediatamente alla destra del papa nelle assemblee e in particolare precedere l'arcivescovo di Cremona, che reclama lo stesso privilegio:¹⁸ A Mosè, arcivescovo di Ravenna per grazia di Dio, Giacomo Veneto, detto il Greco, filosofo. Avendo letto presso i greci, e spesso discusso con greci riuniti in capitolo, così non arrossisco a discutere coi latini e con voi in capitolo [...]. E ritengo, dopo aver letto queste cose e ben altre presso i greci, che esse debbono essere conosciute e utilizzate dai latini.¹⁹ Giacomo Veneto si è dunque indottrinato a Costantinopoli e ne sapeva abbastanza per discutere davanti all'arcivescovo e il suo capitolo. Le fonti canoniche che ha letto presso i greci non sembrano essere disponibili nello stesso momento in Italia. Egli fa riferimento in particolare alle antiche consuetudines dei concili di Nicea del 325 e di Costantinopoli del 381. Il testo della sua lettera è scritto in quel latino ellenizzato che ritroveremo nelle sue traduzioni di Aristotele, in cui si nota l'impiego del termine kephalaio ("testa") per capitulum

("capitolo"), che ha dunque traslitterato e non tradotto; d'altra parte, certe frasi non si comprendono se non rendendole in greco. Non conosciamo altro della sua vita, all'infuori della sua attività di traduttore a Mont- SaintMichel.

Le traduzioni di Giacomo Veneto

Giacomo Veneto ha tradotto un numero considerevole di libri di Aristotele, direttamente dal greco in latino, facendo così da pioniere. Ad attirare la sua attenzione sono stati soprattutto i testi fisici e metafisici, ossia tutta la parte dell'opera aristotelica che mancava allora in Europa e che fece in seguito da base allo sviluppo scientifico del mondo latino. Diversi manoscritti conservati ad Avranches testimoniano che Giacomo conosceva l'intera opera del filosofo greco.

Dobbiamo a lui la prima traduzione integrale degli Analitici secondi (o Analitici posteriori),²⁰ realizzata verso il 1128, dei trattati Sull'anima e Sulla memoria,²¹ di una gran parte dei Piccoli trattati di storia naturale {Parva naturalia},²² degli Elenchi sofistici {Elenchus sophisticus},²³ della Fisica,²⁴ condotta verso il 1140 (versione chiamata *Physica vetus* dai suoi editori), degli otto libri dei Topici (altra parte della Logica)²⁵ e dell'intera Metafisica.²⁶ Di quest'ultima traduzione si sono conservati soltanto i libri dal I al IV, ma l'analisi del vocabolario impiegato da san Tom maso d'Aquino mostra che egli si serve, per tutti i libri della Metafisica di Aristotele, della stessa traduzione. E ha senza dubbio utilizzato quella di Giacomo Veneto per i primi quattro libri. Questi ha dunque tradotto interamente il testo originale.²⁷ È toccato poi al *De longitudine et brevitae vitae*,²⁸ al *De generatione et corruptione* e all'*Ethica vetus*,²⁹ ossia ai libri II e III dell'*Etica nicomachea*, di cui Giacomo fornisce dunque anche la prima traduzione greco- latina. Grazie a una meticolosa comparazione del modo in cui i termini greci sono resi in latino, Lorenzo Minio- Paluella ha dimostrato che questi testi si devono a un unico traduttore.³⁰ Possediamo inoltre frammenti di traduzioni di altri libri di Aristotele, frammenti di cui Minio- Paluella ha attribuito la paternità a Giacomo Veneto.³¹ Le opere più importanti dal punto di vista scientifico, teologico o filosofico sono state dunque tradotte da questo chierico italiano che frequentò le scuole di

Costantinopoli. La sua opera si distingue dunque nettamente dai suoi rari precursori (Boezio) o contemporanei (Aristippo).

Due manoscritti risalenti al XII secolo contengono la maggior parte di queste traduzioni. Sono conservati alla biblioteca di Avranches e recano i numeri 221 e 232. Il manoscritto 221, che è stato copiato a Mont- Saint- Michel,³² comprende la Fisica, il De anima e il De memoria e costituisce dunque la più antica traduzione del De anima, la prima introduzione alla psicologia di Aristotele nel mondo latino. Il manoscritto 232, originario del nord della Francia, contiene invece la Fisica, la Metafisica, il De longitudine et brevitae vitae, il De generatione et corruptione e l'Ethica vetus.

Testimonianze coeve sulle attività di Giacomo Veneto Roberto di Torigny, il grande abate di Mont- Saint- Michel (1154-1186), ha lasciato nella sua Cronaca una testimonianza riguardante l'attività di traduttore di Giacomo Veneto. Il manoscritto, conservato alla biblioteca municipale di Avranches, contiene una glossa intercalata tra le righe dedicate agli anni 1128-1129, che segnala le traduzioni e i commenti effettuati da Giacomo Veneto "qualche anno prima", ossia verso il 1125. La glossa, che è verosimilmente della stessa mano di Roberto di Torigny, è degli anni 1154-1157. L'abate ha dunque sentito il bisogno di stendere questa nota, prova dell'importanza che attribuiva al fatto. Un'attività stupefacente, quella attribuibile all'ospite di Mont- Saint- Michel. Roberto sottolinea che Giacomo Veneto si è consacrato a questa attività "pur avendo a disposizione un'antica traduzione di quei libri". Non sappiamo chi fosse l'autore di questa traduzione più antica. I libri in questione escludono in ogni caso, almeno in parte, Boezio. La testimonianza dell'abate di Mont- Saint- Michel è un segno ulteriore della precocità dei cristiani d'Europa nel lavoro di traduzione dei testi di Aristotele.

Giovanni da Salisbury, vescovo, teologo e filosofo, fu il primo dotto a commentare in Europa la Logica di Aristotele, compresi gli Analitici secondi, nel suo Metalogicon, redatto nel 1159. Un compito che non poteva svolgere se non disponendo di una versione completa dell'Organon, il che implica l'esistenza di una traduzione precedente a quelle prodotte a Toledo.³³ Ora, se Giovanni da Salisbury non cita per nome Giacomo Veneto, il testo che utilizza è il suo, nonostante egli conosca anche un'altra traduzione, anonima, degli Analitici secondi.

Il prelado inglese è sensibile alla qualità delle versioni in suo possesso. In una lettera indirizzata, probabilmente verso il 1167, al suo amico Riccardo, arcidiacono di Coutances (e futuro vescovo di Avranches nel 1170), anch'egli amico di Roberto di Torigny, Giovanni da Salisbury chiede che vengano copiate per lui alcune opere di Aristotele e che vengono corredate di glosse quando il testo presenta difficoltà. Il vescovo nutre seri dubbi sull'esattezza delle traduzioni: Rinnovo le preghiere che vi ho già rivolto da tempo: fatemi stendere per iscritto le opere di Aristotele che possedete, così come le glosse su san Marco, e in questa faccenda vi prego di non badare alle mie spese. Vi prego e vi supplico nuovamente di aggiungere glosse là dove i passaggi delle opere di Aristotele sono particolarmente difficili, poiché considero con qualche diffidenza il testo del mio traduttore, il quale, per quanto fosse eloquente, era tuttavia, come mi è stato spesso detto, meno competente in grammatica.³⁴ È del resto accertato che Giacomo Veneto ha commesso qualche errore nel suo lavoro e che non aveva una conoscenza molto estesa della mitologia greca.³⁵ Lo studio dei manoscritti prova infine che Giacomo Veneto possedeva opere greche di altri autori oltre ad Aristotele, poiché trae da esse commenti che traduce ai margini o tra le righe del suo testo. È il caso dei manoscritti di Avranches 221 e 232, e di un terzo, conservato a Oxford.³⁶ Tutti e tre del XII secolo, essi contengono un gran numero di queste glosse, che attestano il sapere di Giacomo Veneto e la varietà dei libri greci a sua disposizione nel primo terzo del XII secolo.

L'enorme diffusione delle traduzioni di Giacomo Veneto

Le traduzioni di Giacomo Veneto hanno conosciuto un successo stupefacente. Ricordiamo che alcune cronache medievali ci sono note unicamente attraverso tre o quattro manoscritti, e in alcuni casi in un'unica copia.³⁷ Lo stesso avviene per numerosi testi universitari. Le traduzioni di Giacomo Veneto presentano un carattere notevole. Si giudichi il caso della Fisica, della Metafisica e degli Analitici secondi, che sono i contributi maggiori del traduttore di Mont- Saint- Michel.

Per il testo della Fisica, a parte i due di Avranches del XII secolo, sono stati contati circa cento manoscritti per il solo XIII secolo, a cui bisogna aggiungere una quindicina di altri risalenti alla fine del XIII o

all'inizio del XIV secolo.³⁸ Questi testi sono dispersi attraverso tutta l'Europa occidentale, principalmente in Francia e Inghilterra.³⁹ La *Metafisica* si trova in tre manoscritti del XII secolo, che non recano che il testo di Giacomo Veneto: quelli di Avranches, Bologna e Oxford.⁴⁰ Il manoscritto di Oxford potrebbe essere quello di cui disponeva Giovanni da Salisbury, e la sua esistenza conferma in ogni caso i legami esistenti tra Giacomo Veneto e i teologi inglesi del XII secolo. In seguito, nel XIII secolo, si contano trentanove manoscritti che riprendono la traduzione di Giacomo Veneto associandola a un'altra, detta *Composita*, opera di un autore anonimo.⁴¹ Tra questi manoscritti del XIII secolo, di nuovo, l'Europa del nord domina, sebbene si distingua anche il Vaticano.⁴² Quanto alla traduzione degli *Analitici secondi*, la sua diffusione è spettacolare: duecentottantanove manoscritti, di cui centocinquanta per il solo XIII secolo. Questi numeri sono stupefacenti, soprattutto per un'opera complessa come quella di Aristotele. Per il XII secolo, disponiamo di un manoscritto conservato in Vaticano,⁴³ la cui esistenza prova la diffusione rapida, da Mont- Saint- Michel, del testo di Giacomo Veneto, ulteriore indizio del precoce interesse suscitato da Aristotele. Un manoscritto del XII secolo esisteva anche a Chartres, ma fu bruciato tra il 1942 e il 1944.⁴⁴ Tra le centocinquanta copie del XIII secolo, la Francia del nord è ancora una volta molto ben rappresentata;⁴⁵ le due copie più a sud si trovano a Tolosa e a Lione, entrambe nel XIII secolo. Segnaliamo a titolo di promemoria che la traduzione degli *Elenchi sofistici* si trova in dieci manoscritti.⁴⁶ La Francia, l'Inghilterra e la curia pontificia appaiono dunque come i maggiori centri della diffusione delle traduzioni greco- latine di Aristotele. Non è più possibile, di fronte a questi numeri, affermare che l'Occidente non abbia rivolto la sua attenzione alla filosofia greca, né che le traduzioni effettuate dal greco in latino a partire dal XII secolo siano state un fenomeno minore.

Le traduzioni greco- latine di Giacomo Veneto hanno circolato in tutta Europa. In Inghilterra, un personaggio vicino a Giovanni da Salisbury, Erberto di Bosham, fa una chiara allusione al primo motore di Aristotele nel suo *Liber melorum*, datato alla metà del XII secolo, e fa riferimento ai libri VIII e X della *Fisica*.⁴⁷ Il testo di Giacomo Veneto è stato probabilmente utilizzato a Salerno: Bartolomeo (Magister Bartholomaeus) vi allude negli anni 1150-1160, poi, verso il 1170, se ne servono altri due medici salernitani, Urso da Lodi e

Mauro.⁴⁸ Nel 1179, il chierico imperiale Ugo di Honau redige un trattato filosoficoteologico, il *Liber de homoyision et homoeysion*, che si richiama alle prime righe della traduzione della Fisica di Giacomo Veneto e prende in prestito da questo testo numerosi passaggi - in totale una quarantina di righe, il che indica che ne aveva un esemplare tra le mani.⁴⁹ Ora, Ugo di Honau ha risieduto a Bisanzio al servizio dell'imperatore Federico Barbarossa nel 1170-1173 e 1179. Ha frequentato dotti latini stabilitisi a Costantinopoli, come Ugo Eteriano, e traduttori della corte imperiale. Era d'altra parte un grande ammiratore dei greci, in cui vedeva la "fonte di ogni saggezza".⁵⁰ Verso il 1200, il naturalista Alessandro Neckham loda gli Analitici secondi di Aristotele, citando un testo che è quello della traduzione di Giacomo Veneto.⁵¹ Più tardi, verso il 1230, il teologo e filosofo inglese Roberto Grossatesta (1170/1175-1253) utilizza e commenta gli Analitici secondi davanti ai suoi studenti dell'università di Oxford. Pietro Rossi, che ha curato l'edizione di questo testo, ha stabilito "con certezza" che il teologo francescano aveva lavorato a partire dalla versione di Giacomo Veneto e dalle sue glosse.⁵² Inoltre, il bellissimo manoscritto dell'*Etica nicomachea* conservato nella biblioteca di Avranches riporta un gran numero di glosse marginali, dalla scrittura molto fine e leggibile, che dobbiamo attribuire a Roberto Grossatesta.⁵³ Alla fine del XIII secolo, Guglielmo di Moerbeke, infine, si è preoccupato di rivedere la traduzione degli Analitici secondi del chierico veneziano.⁵⁴ I due maggiori nomi del pensiero teologico e filosofico del XIII secolo, Alberto Magno e san Tommaso d'Aquino, hanno anch'essi utilizzato traduzioni greco-latine della Fisica, della Metafisica e degli Analitici secondi. Alberto Magno ha avuto tra le mani la traduzione degli Analitici secondi di Giacomo Veneto. Accenna, è vero, alla "traduzione di Giovanni",⁵⁵ ma Minio-Paluello constata che con un'altissima ricorrenza i termini greci sono tradotti come solo Giacomo Veneto ha fatto. Ha d'altra parte dimostrato che san Tommaso d'Aquino aveva utilizzato un manoscritto contenente la traduzione di Giacomo Veneto e la Composita.⁵⁶ Si trovano tracce delle traduzioni di Giacomo Veneto fino alla fine del XIV secolo e, secondo Minio-Paluello, dovremmo a lui buona parte del nostro vocabolario filosofico.

LE ALTRE TRADUZIONI GRECO - LATINE E LA LORO DIFFUSIONE

Giacomo Veneto non fu il solo a tradurre le opere di Aristotele. La Fisica, la Metafisica, gli Analitici secondi e anche i Topici⁵⁷ hanno anch'essi suscitato l'attenzione di altri traduttori, rimasti anonimi, la cui impresa conferma però l'importanza delle trascrizioni effettuate direttamente dai testi greci.

La Fisica ha conosciuto un'altra traduzione, pubblicata sotto il nome di *Translatio* vaticana poiché l'unico manoscritto che la tramanda è conservato alla Biblioteca vaticana.⁵⁸ Mansion, il primo editore, sosteneva che questa versione fosse ancora più antica di quella di Giacomo Veneto, poiché questi ne aveva tratto ispirazione e l'aveva a più riprese corretta.⁵⁹ Tuttavia gli editori più recenti, Fernand Bossier e Jozef Brams, sostengono al contrario che sia stato il testo di Giacomo Veneto a influenzare l'autore della Vaticana, senza che si possa affermare che quest'ultimo si sia cimentato in una revisione del primo.⁶⁰ In ogni caso, si può trarre la conclusione che la corte pontificia fu un centro di studi del pensiero di Aristotele nel XII secolo. Inoltre l'analisi del vocabolario utilizzato mostra che Alberto Magno ha avuto tra le mani il testo della Fisica nella traduzione vaticana.⁶¹ Gli Analitici secondi sono stati anch'essi oggetto di una versione a partire dal testo greco, attribuita a uno sconosciuto, probabilmente chiamato "Giovanni", che rispondeva nello specifico alla domanda di un erudito, un "dottore", come viene indicato nel prologo.⁶² Il nome di "Giovanni" figura a chiare lettere in un manoscritto parigino della traduzione di Giacomo Veneto, che in una glossa corregge questo sulla base della *Translatio Iohannes*.⁶³ L'opera di "Giovanni" è probabilmente anteriore al 1159, poiché Giovanni da Salisbury vi fa un rapido accenno comparandola a quella di Giacomo Veneto e qualificandola come più recente (*novam*).⁶⁴ Ne esiste un solo manoscritto, nel cui prologo l'autore spiega il proprio progetto: In effetti la traduzione di Boezio non ci è giunta nella sua integralità e ciò che si è conservato è oscuro e corrotto.⁶⁵ Inoltre, i maestri di Francia testimoniano con il loro silenzio che la traduzione di Giacomo è avvolta dalle tenebre della sua oscurità, loro che non osano diffondere la conoscenza di questo testo, pur avendolo in loro possesso, così come i commenti di questo stesso Giacomo.⁶⁶ La menzione dei "maestri di Francia" - la Francia

settentrionale - fa pensare ai due grandi centri intellettuali della metà del XII secolo: la scuola di Chartres e quella di Parigi. A Chartres, Guglielmo di Conches (morto nel 1154), che ebbe per allievo Giovanni da Salisbury, disponeva di diverse traduzioni di Hunayn ibn Ishaq - in particolare quella dell'Isagoge di Porfirio - e verso il 1140 Thierry di Chartres possedeva una collezione completa delle opere logiche di Aristotele, a eccezione tuttavia degli Analitici secondi. Questo conferma l'importanza dell'interesse accordato ad Aristotele nella parte settentrionale del regno a metà del XII secolo. "Giovanni" ha effettivamente, come dice egli stesso, tradotto dal greco: Allorché ero occupato in numerose attività, la vostra scelta è caduta su di me, e mi ha spinto a tradurre dal greco in latino gli Analitici secondi, compito a cui mi sono dedicato tanto più volentieri in quanto sapevo che questo libro conteneva una scienza abbondante e che era evidente che la sua conoscenza non doveva più, alla nostra epoca, essere nascosta ai latini.⁶⁷ L'esistenza di quest'opera su commissione, eseguita in seguito alla richiesta probabilmente di un abate o di un vescovo, testimonia come nella Francia settentrionale vi fossero persone che conoscevano il greco e come in questa regione fossero anche disponibili manoscritti greci di certe opere di Aristotele, le stesse di cui si pensava che fossero giunte alla conoscenza dell'Occidente solo grazie alle versioni trascritte a Toledo. Si constata inoltre che il contenuto degli Analitici secondi interessa poiché racchiude molta "scienza" e che per questo ci si preoccupa di diffondere "ciò che i latini non devono ignorare".

Questa nuova traduzione degli Analitici secondi ebbe maggior successo di quanto l'esistenza di un solo manoscritto possa far pensare. È menzionata in annotazioni marginali aggiunte nelle copie della versione di Giacomo Veneto e viene utilizzata per emendare quest'ultima. Il manoscritto di Salamanca,⁶⁸ per esempio, prende da essa centocinquanta correzioni. Una glossa di un manoscritto di Oxford ricorre alla traduzione di Giovanni per completare un termine mancante in quella di Giacomo Veneto. Ciò permette di comprendere quale sia, in questo caso, la traduzione di riferimento.⁶⁹ Una cinquantina di altri manoscritti vi ricorrono per correggere il testo di Giacomo Veneto, colmare lacune, inserire una nota.⁷⁰ Tutto ciò dimostra, benché ci sia conservato un solo esemplare della traduzione di "Giovanni", l'ampiezza della sua diffusione e il desiderio dei copisti, così come degli utenti, di

disporre delle migliori traduzioni possibili, esigenza di cui abbiamo già segnalato l'importanza nella storia culturale del Medioevo europeo.

Conosciamo due ulteriori traduzioni della Metafisica risalenti al XII secolo. Una è chiamata dagli specialisti *media* o *anonyma*, l'altra è detta *composita*.

La traduzione *anonyma*, datata alla seconda metà del XII secolo, è stata anch'essa eseguita direttamente dal greco.⁷¹ Non si tratta dunque di un'opera di Gerardo di Cremona, nel catalogo delle cui traduzioni non figura del resto la Metafisica, né tanto meno di quella di Michele Scoto, realizzata nel primo terzo del XIII secolo. Gudrun Vuillemin-Diem ha dimostrato, attraverso uno studio molto preciso delle tecniche di traduzione e delle scelte lessicali, che il suo autore era anche quello della *Translatio* vaticana e della Fisica.⁷² La sua traduzione della Metafisica doveva essere completa: dei quattordici libri del testo di Aristotele non manca che la traduzione del libro XI. I manoscritti di questa traduzione sono anch'essi sorprendentemente numerosi: ventiquattro sono del XIII e XIV secolo, e tra questi sedici certamente del XIII.⁷³ È un peccato che la storia non abbia conservato il nome di quest'uomo capace di tradurre al tempo stesso la Metafisica e la Fisica di Aristotele - un secondo Giacomo Veneto, insomma.

La traduzione detta *composita* riprende quella di Giacomo Veneto ed è datata anch'essa alla seconda metà del XII secolo.⁷⁴ L'autore resta, anche in questo caso, sconosciuto. Non conosce il greco meglio di Giacomo Veneto, ma il suo stile latino è più fluido e nitido.⁷⁵ Non è possibile stabilire se abbia lavorato a partire da una versione greca affiancata alla traduzione di Giacomo Veneto, o se, soluzione per lui più semplice, abbia ripreso il testo di Giacomo Veneto, emendandolo qua e là in funzione dei suoi gusti. In altri termini, è difficile sapere se si tratti di una semplice revisione o di una composizione originale ma, poiché la padronanza del greco non sembra perfetta, è più probabile che la sua opera sia una revisione. Il che induce ancor più a pensare che Giacomo Veneto avesse realizzato una traduzione integrale della Metafisica. L'opera dovette conoscere una notevole diffusione, dal momento che ne abbiamo una trentina di manoscritti per il XIII secolo.

Queste prime traduzioni della Metafisica vengono utilizzate da Pietro Lombardo: in una glossa marginale apportata in uno dei suoi manoscritti, l'autore delle Sentenze dice di aver studiato il testo di Aristotele nel 1175.⁷⁶

Nel 1220, Guglielmo il Bretonese segnala che, dieci anni prima, "si leggevano a Parigi alcuni libri di Aristotele chiamati "composite" e veniva insegnata la Metafisica, questi volumi erano stati portati di recente da Costantinopoli e tradotti dal greco in latino".⁷⁷ È verosimile che l'introduzione di questi testi debba essere messa in relazione con la presa della città da parte dei crociati nel 1204. L'osservazione di Guglielmo il Bretonese mostra che non soltanto manoscritti greci continuavano ad arrivare in Occidente, ma che l'opera di traduzione dal greco al latino procedeva. Si può dunque affermare con certezza l'esistenza della filiera greca di trasmissione diretta delle opere di Aristotele (e di Platone) all'Occidente.

Nel 1210 la lettura dei libri naturalistici di Aristotele venne proibita dal papato, ma non quella della Metafisica, che fu tuttavia vittima della stessa sanzione nel 1215.⁷⁸ Tali misure non ebbero in realtà alcuna incidenza e nel 1229 i testi incriminati sono ancora oggetto d'insegnamento a Tolosa.

Primi commenti all'opera di Aristotele: il ruolo di MontSaint- Michel

Il ruolo di Mont- Saint- Michel appare essenziale nel processo di diffusione del pensiero aristotelico, ma le distruzioni della Seconda guerra mondiale hanno pesantemente danneggiato il patrimonio dell'abbazia. Il mobile in cui erano custoditi i libri ha tuttavia conservato alcune traduzioni greco- latine di Aristotele in manoscritti contemporanei a quelle trascrizioni o leggermente posteriori.⁷⁹ A eccezione di un manoscritto del X secolo oggi scomparso, contenente un riassunto delle Categorie, molte di queste fonti risalgono alla metà del XII secolo, all'epoca di Roberto di Torigny. Tutte le traduzioni sono state effettuate a partire dall'originale greco.

La biblioteca municipale di Avranches ha conservato nove manoscritti delle opere di Aristotele in latino, che riportano le versioni greco- latine di trentuno testi di filosofia.⁸⁰ Il più antico risale al X- XI secolo: riunisce copie di testi della Logica, in particolare le Categorie, e attesta l'antichità dell'interesse dei monaci dell'abbazia per i libri di Aristotele. È probabilmente opera di un monaco greco, Anastasio il

Veneziano, attratto dalla reputazione dell'abbazia e dalla vicinanza del monastero di Bec- Hellouin e del suo colto abate Lanfranco, futuro arcivescovo di Canterbury.⁸¹ A Bec si formò sant'Anselmo, il quale prese a prestito da Aristotele il concetto di necessità, che diventa una nozione fondamentale della sua teologia razionale.⁸² Coloman Viola ritiene che "anche se Anselmo menziona appena Aristotele, l'influenza scientifica di questi è fuori di dubbio".⁸³ L'abbazia di Bec possedeva inoltre tutte le traduzioni elaborate da Boezio, come mostra un inventario della sua biblioteca.⁸⁴ Roberto di Torigny, che a Bec fu monaco e studiò, prima di essere eletto abate di MontSaint- Michel, il 27 maggio 1154, conosceva le opere di Aristotele fin dalla giovinezza. Fondò in seguito a MontSaint- Michel uno scriptorium che permise di costituire un'importantissima biblioteca, che contava, a suo dire, centoquaranta volumi.⁸⁵ Si comprende facilmente che, verso il 1157, Roberto si sia premurato di modificare la sua Cronaca inserendo una glossa relativa all'attività di Giacomo Veneto.

È a Mont- Saint- Michel che sono stati copiati i manoscritti 221 e 232 di Avranches, come attestano i timbri delle biblioteche.⁸⁶ Il manoscritto 232 ha probabilmente fatto da modello ai copisti per la diffusione delle opere di Aristotele. Tre dei trattati aristotelici che riporta, la Metafisica, il De generatione et corruptione e l'Ethica vetus, si ritrovano in un manoscritto del XII secolo della biblioteca di Oxford, esso stesso originario del nord della Francia.⁸⁷ A eccezione forse del De generatione et corruptione, la cui copia di Oxford sembra più antica, i testi conservati nei manoscritti di Avranches costituiscono i documenti più antichi che possediamo di queste prime traduzioni latine di Aristotele.

Gli altri sette manoscritti di Avranches contenenti opere di Aristotele o di altri autori greci sono tutti appartenuti a Mont- Saint- Michel e figurano nell'inventario dell'armarium dell'abbazia. Lo spettacolare insieme dei manoscritti di Aristotele originari di Mont- Saint- Michel e conservati presso la biblioteca di Avranches dimostra l'interesse dei monaci per la filosofia e la scienza greca, alla metà del XII secolo.

Inoltre non ci si accontenta di tradurre Aristotele, ma lo si commenta anche: nella maggior parte dei manoscritti di Avranches si trovano numerosissime glosse marginali e interlineari. Spesso esse coprono interamente i margini e in alcuni casi anche la parte alta e bassa dei fogli, tanto da costituire un testo più lungo di quello che

commentano.⁸⁸ Tali glosse, talvolta redatte con una scrittura molto curata, rappresentano la più antica esegesi latina delle opere di Aristotele, e meriterebbero di essere pubblicate e tradotte.

Chi stilò quei brevi commenti? Per quanto riguarda la *Metaphysica*, Giacomo Veneto ne è indiscutibilmente l'autore: la tecnica di traduzione impiegata per queste glosse è identica a quella che permise l'elaborazione del testo latino di Aristotele. Questo conferma il giudizio di Roberto di Torigny, che lo qualificava non soltanto come traduttore, ma anche come commentatore. Notiamo inoltre che in un manoscritto di Toledo si accenna esplicitamente alla "traduzione e ai commenti tradotti da questo stesso Giacomo".⁸⁹ Non sappiamo se le altre annotazioni siano traduzioni di commenti greci anonimi, essi stessi aggiunti ai margini dei manoscritti greci, o se ci troviamo in presenza di glosse inserite dai traduttori. In quest'ultimo caso, gli autori potrebbero essere i membri dell'entourage di Riccardo, l'arcidiacono di Coutances, a cui Giovanni da Salisbury chiese di aggiungere note esplicative ai testi di Aristotele.

È dunque a Mont- Saint- Michel, nella prima metà del XII secolo, che per la prima volta in Occidente furono commentati, con l'ausilio di testi greci, gli Analitici primi e Secondi, il *De anima*, il *De generatione et corruptione*, l'*Ethica vetus*, il *De memoria*, la *Physica* e la *Metaphysica vetustissima*. Niente di meno.

Di conseguenza, le traduzioni di Giacomo Veneto, di "Giovanni", di colui che possiamo chiamare "l'anonimo del Vaticano" e di un altro ignoto autore della *Metaphysica composita* hanno preceduto le versioni giunte dalla Spagna e hanno conosciuto un enorme successo.

Questi traduttori non avrebbero lavorato tanto senza la domanda proveniente dall'ambiente degli abati o dei teologi della Francia settentrionale o dell'Inghilterra. Col moltiplicarsi dei manoscritti, delle corrispondenze, delle glosse, vediamo accumularsi una serie di indizi che attestano l'esistenza di un importante nucleo di intellettuali, interessati non soltanto alla filosofia di Platone, come già sapevamo, ma anche a quella di Aristotele: Giacomo Veneto, Giovanni da Salisbury, Erberto di Bosham e molti altri. Un punto è dunque inconfutabile: nella prima metà del XII secolo, nella Francia settentrionale e in Inghilterra, a Mont- Saint- Michel, a Coutances, Chartres, Parigi, Oxford, prese il via un ampio lavoro di traduzione delle opere filosofiche e scientifiche di

Aristotele, rilanciato da mecenati e lettori che costituivano un fervido ambiente di teologi e filosofi, appassionati al logos greco.

Le attività di traduzione e speculazione filosofica che questo processo ha inaugurato, dimostrate dalla conservazione dei manoscritti, fanno di Mont- Saint- Michel uno dei primi nuclei dello sviluppo intellettuale del Medioevo. Un'avanguardia della cultura europea si è dunque formata intorno alla grande abbazia fin dalla prima metà del XII secolo. Qui l'Europa affonda alcune delle sue radici, probabilmente più che sulle rive dell'Eufrate.

Islam e sapere greco

La nostra religione e il nostro impero sono arabi e gemelli [...]. Le scienze di tutti i Paesi sono state tradotte in arabo e, in questo modo, abbellite [...]. Preferirei essere ingiuriato in arabo, che lodato in persiano.

AI- Biruni1

Dall'ondata di traduzioni eseguite dai siriaci dobbiamo dedurre che lo spirito razionalista greco si sia diffuso nel mondo musulmano? Più volte riproposta, la domanda è stata spesso risolta nello stesso senso, quello dell'ellenizzazione dell'Islam. Con l'ascesa al potere degli Abbasidi nel 751 si sarebbe prodotto, secondo molti storici, un cambiamento di grande portata: l'Islam si sarebbe aperto entusiasticamente al sapere antico, da cui avrebbe largamente attinto e a cui avrebbe dato una dimensione nuova.² Se quasi non si trovano riferimenti espliciti alla scienza persiana o indiana presso gli autori musulmani, l'eredità greca è al contrario menzionata - anche se per essere discussa ed è tenuta in grande considerazione dagli eruditi: Avicenna si ispira a Platone - soprattutto ai neoplatonici, per la precisione - e Averroè si dedica a un monumentale commento del corpus aristotelico. Questo conferma la tesi di un "Islam illuminato", avido di scienza e di filosofia, guidato da califfi saggi, di cui al- Ma'mun (813-833) costituisce il prototipo, oppure la realtà è più sfumata?

Parlare di "mondo musulmano" è, del resto, poco soddisfacente: al suo interno, in numerose attività che definiamo scientifiche (astronomia, matematica, medicina), si distinsero dei non musulmani: cristiani, ebrei, sabeï. L'idioma impiegato dalle classi colte fu l'arabo, ma la realtà che si nasconde dietro questo termine è complessa e sfumata. Se molti dotti erano arabi (Hunayn ibn Ishaq) o arabizzati (Yuhanna ibn Masawayh), i persiani convertiti all'islam si misero in luce anche come matematici, medici, filosofi (Avicenna) o storici (Tabari, Baladhuri). È necessario

dunque distinguere l'atteggiamento dei musulmani e dei non musulmani di fronte all'eredità antica per valutare l'importanza, la natura e i limiti dell'ellenizzazione del mondo islamico, concepito come universo politico e civile in cui domina l'islam- religione, in cui la lingua comune è l'arabo, ma in cui i colti appartengono a popoli e credenze diversi.

Infine, a Damasco o a Baghdad come a Bisanzio nei secoli VIII-XII, il numero delle persone di cultura e di coloro che sapevano leggere e scrivere, non era molto elevato. L'analfabetismo dominava, come in Occidente, a quell'epoca.³ Interrogarsi sulla diffusione del sapere significa dunque interessarsi a una schiera ristretta di persone, difficile oltretutto da determinare per carenza di fonti adeguate. In ogni caso, sapevano leggere e scrivere nella Dar ai- Islam i giuristi, gli ulema, gli imam incaricati di guidare la preghiera, una parte degli ufficiali di grado superiore, i funzionari incaricati di riscuotere le imposte, alcuni contadini istruiti... Tra di loro, quanti si occupavano di scienza, di matematica o di filosofia? Non più persone che a Bisanzio nella stessa epoca, forse meno, per ragioni culturali e politiche; lo studio del Corano e dei suoi commenti (tafsir) o le ricerche sugli hadith e le loro catene di trasmettitori occupavano un gran numero di menti.

L'ISLAM DI FRONTE AL SAPERE GRECO: ACCOGLIENZA, INDIFFERENZA O RIFIUTO?

Di fronte al sapere antico l'atteggiamento dei nuovi maestri del Vicino Oriente poteva essere di quattro diverse nature: adozione, rifiuto, indifferenza, appropriazione selettiva per mezzo di un filtro culturale o religioso. L'indifferenza fu spesso predominante, ma ci furono anche molti rifiuti radicali. Solitamente si accolse, dell'eredità greca, ciò che non contraddiceva l'insegnamento coranico. La ricezione positiva fu assolutamente minoritaria, sebbene essa riguardi uomini del calibro di al- Farabi, Avicenna, Abu Ma'shar, Averroè. Tuttavia, questa adesione non si compì senza un'operazione di adattamento.

La Grecia: un universo estraneo

I cristiani d'Europa non potevano che sentirsi in qualche modo eredi della Grecia; ne conoscevano - spesso in modo approssimativo - alcune

figure storiche, i monasteri avevano conservato qua e là dei riassunti dell'Iliade⁴ e i Padri greci non erano del tutto ignorati. La cultura romana, dal canto suo, non era mai stata dimenticata nei chiostri in cui si conservavano, copiavano e leggevano Virgilio, Ovidio, Cicerone, Lucano, Seneca.

Al contrario, la Grecia - così come Roma - rappresentava un mondo radicalmente estraneo all'Islam, per ragioni religiose, ma anche politiche, dal momento che l'Impero bizantino non aveva smesso, lungo i secoli, di fare da ostacolo all'espansione musulmana, tanto nel Mediterraneo quanto in Asia minore. In generale, i musulmani non si interessarono alle lingue dei popoli conquistati. Ci sono diverse ragioni logiche per questo. Da una parte, l'arabo era la lingua sacra per eccellenza, quella della rivelazione. Toccava dunque agli altri popoli volgersi a essa, e non agli arabi imparare gli idiomi dei pagani o del "popolo del Libro". In secondo luogo, la lingua greca era il supporto delle concezioni cristiane, e pagane se si risaliva fino ai filosofi dell'antichità, e fin dalla sua predicazione Maometto aveva messo i musulmani in guardia contro tutto ciò che poteva allontanarli dalla vera fede che aveva trasmesso loro. A questo titolo, l'universo dei greci e dell'antichità era da rifiutare tanto quanto quello della Jahiliyya araba, l'epoca in cui il paganesimo dominava a La Mecca e nel Hijaz. Infine, i conquistatori, nuovi padroni di vasti spazi, si misero progressivamente ad arabizzarli, per ragioni amministrative, militari e politiche.⁵ Se non imparavano il greco, i califfi o gli emiri erano circondati da traduttori di origine ellenica, copta o siriana. Il fenomeno si è prolungato nel tempo. Ne abbiamo una testimonianza nel X secolo, in una lettera dell'umanista bizantino Areta, metropolita di Cesarea, che scrive all'emiro di Damasco, impiegando non il greco classico, ma quello quotidiano, il cosiddetto "demotico", affinché, specifica in una nota marginale, i saraceni lo comprendano.⁶ Gli interpreti dell'emiro, presumibilmente cristiani, non conoscevano il greco classico, la cui pratica declinava allora in Siria.

Come i giuristi, così gli imam o gli ulema musulmani non si preoccuparono di apprendere il greco: la sua conoscenza resta dunque appannaggio dei cristiani. Rimanendo estranee alla lingua, le classi colte musulmane avevano un accesso soltanto indiretto al pensiero e alla scienza greca.

Dagli Umayyadi agli Abbasidi: una scelta selettiva verso il sapere greco

All'epoca degli Umayyadi (661-751), le scienze profane non ricevettero quasi alcun incoraggiamento.⁷ A spiegare il fatto vi sono ragioni politiche, militari e religiose. La preoccupazione principale dei califfi umayyadi, dopo il terribile trauma della fitna⁸ e delle guerre intestine tra partigiani e avversari di Ali (656-680), fu di fissare il testo coranico e di evitare qualunque deviazione che potesse intaccare la Parola inalterabile del Libro di Dio. Accettare l'introduzione di un pensiero greco razionalizzante nel momento in cui bisognava confortare l'ortodossia religiosa sarebbe stata una cattiva strategia. Così il regno di "Abd al- Malik (685-705), assistito da al- Hajjaj, fu un periodo chiave per la costituzione dei testi coranici, il rafforzamento della posizione del sapere islamico e l'arabizzazione linguistica.⁹ La conquista di una parte dell'Impero bizantino (Siria- Palestina, Egitto, Maghreb) mise gli arabi a contatto con un mondo di cui diffidavano: i vincitori si stabilirono al di fuori delle città, in campi fortificati, e non ebbero contatti con le classi colte bizantine, che per la maggior parte si erano date alla fuga.¹⁰ Se non è certo che Amr ibn al- As (il cui sigillo recava l'immagine di un toro in carica),¹¹ generale agli ordini del califfo Umar, abbia incendiato la biblioteca di Alessandria nel 646 - è più probabile che abbia lasciato propagarsi un fuoco accidentale - le parole che gli vengono attribuite in questa occasione, anche se apocrife, intendono esemplificare lo stato d'animo dei conquistatori: "Se questi libri contengono quanto è già nel Corano, sono inutili. Se contengono cose che gli sono contrarie, sono nocivi". In entrambi i casi, i libri potevano bruciare.

Il rifiuto - o l'indifferenza - al sapere greco si manifesta anche attraverso la distruzione di quei centri culturali che erano i monasteri, verso cui i musulmani non si comportarono diversamente dai vichinghi. Il monte Athos stesso fu oggetto di attacchi violenti: nella "montagna sacra" degli ortodossi, il convento di Vatopedi - il più importante dopo quello della Grande Lavra, così come il monastero georgiano di Iviron - sarebbe stato saccheggiato nell'862. Gli assalti lanciati dai califfi attraverso l'Anatolia - il celebre Harun al- Rashid condusse numerose, vaste spedizioni armate in tutto il nord dell'Asia minore nel 782, 805, 806, in particolare in Paflagonia e Bitinia, fin sotto le mura di Nicea - non avevano per obiettivo quello di impossessarsi dei manoscritti che

racchiudevano la scienza greca, ma di fornirsi di bottino a spese dei grandi domini fondiari posseduti dai monasteri o dai ricchi proprietari bizantini. A questo proposito Danielle Jacquart parla di "episodi di cernita distruttiva nelle biblioteche".¹² Nel Mediterraneo, gli attacchi furono annuali, o quasi. Le isole caddero una dopo l'altra: Rodi nell'807, Creta nell'825-827, le Cicladi nell'826-828. L'Italia meridionale fu attaccata a più riprese: presa di Brindisi nell'838, presa di Capua nell'840 e costituzione di un emirato arabo a Bari. La Sicilia, obiettivo privilegiato (presa di Palermo tra l'830 e l'834, di Messina nell'839), fu occupata quasi completamente a partire dall'854; Siracusa cadde nell'878. I luoghi più prestigiosi dell'Occidente non furono risparmiati da queste spedizioni. Nell'846 un improvviso attacco incendiò la basilica di San Pietro a Roma, evento in seguito al quale il papato fu costretto a far erigere la muraglia della celebre "città leonina". Nell'881, i monaci di San Vincenzo al Volturno furono sgozzati, mentre, due anni più tardi, venivano devastate le abbazie di Farfa e di Montecassino. Le razzie erano ricorrenti e l'insicurezza fu tanto prolungata che San Vincenzo al Volturno non fu rioccupato che nel 914 e Montecassino, uno dei più importanti monasteri dell'Occidente, non accolse monaci fino al 949. La lista delle chiese e dei monasteri distrutti dai musulmani nell'Italia meridionale e centrale, così come quella dei popoli ridotti in schiavitù in Sicilia, nelle Puglie, in Calabria, in Dalmazia, sarebbe lunga.

Se le razzie nel Mediterraneo comportarono effettivamente distruzioni, in alcuni casi le spedizioni si conclusero con un bottino sotto forma di libri. Questo fatto è riportato da numerosi autori musulmani: ai- Mas'udì (morto nel 956), al- Qifti (1172-1248) o Ibn Abi Usaybi'a (1194/1203-1270).¹³ Il libro di al- Qifti {Kitab Ikhhar ai- ulama bi akkar al- hukama, dedicato "ai saggi e ai sapienti") è quello che riporta il maggior numero di informazioni sulla storia della tradizione greca nell'Islam; tuttavia, scritto nel XIII secolo e riferito a fatti che si svolsero nell'VIII- X, deve essere utilizzato con prudenza.

I giuristi musulmani non concordavano sull'utilizzo che bisognava fare di questo bottino. In generale, si riteneva che si dovessero distruggere le opere religiose, ma esaminare quelle scientifiche. In rari casi, i libri hanno fatto parte di un tributo imposto dagli arabi ai bizantini vinti; il fatto è riportato da Sa'id ai- Andalusi (1029-1070) in riferimento ad al- Mamun, che in questo modo si procurò opere

filosofiche e mediche.¹⁴ Ma Sa'id al- Andalusì scrive con l'intento di valorizzare gli Abbasidi e denigrare i loro predecessori Umayyadi. Sull'ascesa al potere dei primi scrive: "Le menti uscirono dalla loro apatia e le intelligenze dalla loro sonnolenza".¹⁵ Resta il fatto che, all'infuori di questo califfo, nessun altro sovrano abbaside sembra aver avuto questa abitudine.¹⁶ Alcuni mecenati si interessarono alla traduzione di opere mediche e furono i committenti di Hunayn ibn Ishaq: quelli che chiesero traduzioni in siriano erano tutti cristiani, quelli che vollero delle versioni arabe erano funzionari o colti persiani, desiderosi, scrive Françoise Micheau, di accedere a un sapere di cui i cristiani avevano il monopolio.¹⁷ Tra questi vi erano i tre fratelli Banu Musa, più conosciuti per la loro ricerca di manoscritti matematici greci.¹⁸ Alcuni califfi hanno anche cercato di far arrivare da Bisanzio manoscritti scientifici. Il fatto è attestato per alMahdi (775-785) che chiese al katholikos nestoriano Timoteo di fornirgli una copia dei Topici di Aristotele.¹⁹ Sembra esserlo per al- Ma'mun, almeno a credere ad autori purtroppo tardi come al- Nadim (morto verso il 995-998) e Ibn Abi Usaybi'a. Essi parlano di una missione compiuta a Bisanzio con questo obiettivo verso l'815. Ma per chi altri lo è? Non c'era d'altra parte quasi bisogno di fare appello agli imperatori bizantini per procurarsi testi, poiché era sufficiente servirsi nelle biblioteche dei monasteri dei territori integrati alla Dar al- Islam. Hunayn ibn Ishaq racconta per esempio di come, desideroso di ottenere un libro di Galeno, si sia recato in Siria, in Palestina e in Egitto...²⁰ Se il sapere greco si vede riconoscere importanza, è talvolta nell'intento di mostrare che il mondo musulmano ha saputo innalzarsi al suo livello. Un tale procedimento non è del resto esente da intenti polemici, legati ai conflitti interni alla Dar al- Islam. L'opera di Sa'id alAndalus ne è un esempio significativo. Al- Andalus è presentato come il punto di arrivo della scienza greca; se le scienze sono universali, le autorità in materia restano i greci (Aristotele, Galeno, Tolomeo). Al- Andalus elabora l'idea che le scienze siano state trasmesse da una civiltà a un'altra come un lascito culturale. Tesse l'elogio dei greci che hanno sviluppato tutte le scienze e il cui sapere fu utile a "tutte le genti". Questo elogio lo induce a deplorare il declino delle scienze nell'Islam del IX secolo ("Non si smise di disprezzare le scienze, essendo la situazione continuamente turbata") e a celebrare una rinascita che si produsse alla fine del X e all'inizio dell'XI secolo, quando l'Oriente musulmano fu recepito da al- Andalus. Sa'id

cita dunque sessantanove nomi di eruditi all'epoca delle taifas.²¹ Al-Andalus non adotta del resto la classificazione che distingue scienze tradizionali (o religiose) e scienze razionali (o straniere) che esiste in Oriente, per esempio presso al-Khawarizmi; probabilmente perché lì i musulmani non avevano, di fronte a loro, una forte cultura scientifica straniera, all'infuori della medicina, e non sentirono dunque il bisogno di proteggersi o di filtrare. Questo sentimento di superiorità va molto lontano. Ibn Abi Usaybi'a disprezza Avicenna e racconta che il medico Abu al-Ala Zuhr (morto nel 1130), a cui fu portato un esemplare del Qanun, il trattato di medicina di Avicenna, lo escluse dalla sua biblioteca e ne utilizzò i margini per scrivere le sue prescrizioni!²² Lo spirito della Grecia nella "Casa della Saggezza"?

Secondo diversi autori, nel IX secolo gli Abbasidi crearono un Bayt al-Hikma, una "Casa della Saggezza", che avrebbe riunito sapienti di ogni confessione e disciplina.²³ Questa "casa" avrebbe assicurato tutte le traduzioni dei testi greci sotto la direzione di un triumvirato: un persiano musulmano, un ebreo e un cristiano (Yuhanna ibn Masawayh). Alla base di questa storia si trova un racconto inserito da al-Nadim nel suo Fihrist, che racconta come al-Ma'mun, avendo visto Aristotele in sogno, avrebbe deciso di far tradurre la scienza greca in arabo...²⁴ Che credito accordare all'autore, libraio di professione e innamorato dei libri, il cui testo è posteriore di oltre centocinquant'anni ai fatti narrati?

Affidandosi ad al-Nadim e al passaggio in cui Sa'id al-Andalusi tesse l'elogio di al-Ma'mun, Mohammed Arkoun associa l'arrivo delle opere greche all'edificazione del Bayt al-Hikma, descritto in questi termini:²⁵ Astronomi, matematici, pensatori, letterati, traduttori lavorano e si riuniscono nella Casa della Saggezza [...]. Le collezioni di questa biblioteca principesca aperta all'élite illuminata si arricchiscono di testi greci recentemente tradotti. Luogo di consultazione, di ricopiatura, di incontro, il Bayt al-Hikma assicura la diffusione del sapere antico: Aristotele, Platone, Ippocrate, Galeno, Tolomeo, Dioscoride, Euclide, tutti i grandi nomi della filosofia e della scienza greca sono ormai introdotti in terra d'Islam. Un fatto che suscita curiosità nuove e promuove con forza la ragione come mezzo e garante della conoscenza.

Studi più approfonditi hanno corretto questa visione, il cui entusiasmo deve essere temperato attraverso un ritorno alle fonti contemporanee ai fatti. È significativo a questo riguardo studiare l'elogio che Sa'id al-Andalus tesse del califfo al-Ma'mun. Mostra un

sovrano circondato di "sapienti" e che li "ammetteva nella sua intimità, li riceveva in udienza particolare, amava consultarli, si compiaceva di parlare con loro". Sa'id al- Andalus precisa di quali sapienti si trattava: Questo fu fino alla fine il modo d'essere di questo califfo con tutti gli eruditi, i giureconsulti, i tradizionalisti, i teologi razionalisti, i lessicografi, gli annalisti, gli esperti di metrica e i genealogisti.²⁶ Si riconoscono senza fatica in questa enumerazione i dotti nel senso musulmano del termine: ulema, giuristi, storici. I tradizionalisti sono gli specialisti hadith, il racconto che riporta frasi o gesta di Maometto, attestato da una lunga catena di testimoni, di "garanti"; i teologi razionalisti rappresentano la corrente mutazilita, sono cioè degli esegeti coranici. La scienza dei lessicografi permette loro di padroneggiare la lettura del Corano, mentre quella dei genealogisti serve a redigere i Tabaqat, le biografie così diffuse nell'Islam. Al- Ma'mun si è circondato e ha onorato il mondo dello "ilm, l'insieme delle scienze coraniche, non quello della scienza speculativa greca. Né filosofi, né matematici, né fisici sono evocati.

La reputazione del Baytal- Hikma è di conseguenza in parte una leggenda, creata dagli ammiratori degli Abbasidi, in particolare dei mutaziliti, nella cui trappola lo storico deve sforzarsi di non cadere. Occorre, secondo le parole di René Marchand, "individuare la storia dietro la vernice della storia ricomposta".²⁷ A quale bisogno si adattava il Bayt al- Hikma e quale era la sua natura? A queste domande Marie-Geneviève Balty- Guesdon ha fornito risposte precise e solidamente documentate.²⁸ Sotto Harun al- Rashid, questa "casa" era una biblioteca privata a uso del califfo e del suo più stretto entourage. Essa si apre ai colti soltanto con alMa'mun, ma è allora riservata a musulmani specialisti di Corano e astronomia, come Yahya ibn Abi Mansur, alKhawarizmi e i fratelli Banu Musa. Non ha mai accolto né cristiani né ebrei. Lungi dall'essere un luogo di incontro tra le religioni o di elaborazione di un sapere filosofico, dentro di essa si rifletteva sulla natura del Corano, nel momento in cui andava affermandosi la corrente mutazilita: secondo la testimonianza del Kitab alHayda di "Abd al- Aziz al- Kinani, vi si sarebbe tenuta una riunione tra tradizionalisti, giuristi, lessicografi e teologi mutaziliti.²⁹ Vi furono realizzate alcune traduzioni, probabilmente già a partire dall'epoca di Harun al- Rashid, in particolare sotto l'egida del persiano Salm, che tradusse in arabo opere persiane e fu il primo direttore del Bayt alHikma. Tuttavia la Casa della

Saggezza fu lontana dal centralizzare l'insieme delle traduzioni portate a termine sotto gli Abbasidi, che, così come l'insegnamento della medicina o della filosofia, si praticava sempre in modo sparso, in privato, nelle case private delle persone di cultura. Il potere del califfo interferì poco in questo settore, anche se al- Ma'mun incaricò Hunayn ibn Ishaq di verificare le correzioni degli altri.³⁰ Mai, in ogni caso, si videro i grandi traduttori cristiani o sabeï associati al Bayt al- Hikma. Hunayn ibn Ishaq non ne parla in alcuna occasione e niente prova la tesi, spesso ripresa, secondo cui egli avrebbe diretto questa istituzione.³¹ Ciò conferma che essa non ha giocato alcun ruolo nel lavoro di traduzione dei testi scientifici e filosofici greci, e ancor meno in una qualche immaginaria collaborazione tra dotti dei tre monoteismi.

Allo stesso modo, la Casa della Saggezza non fu un luogo di insegnamento, né tanto meno un'università: soltanto i tre fratelli Banu Musa, affidati al califfo dopo la morte del loro padre, vi trovarono rifugio e compirono lì la loro formazione scientifica. Dopo l'ascesa al potere di al- Mutawakkil nell'847 e la proibizione definitiva di discutere della natura del Corano, la Casa della Saggezza tornò a essere una semplice biblioteca e a partire dal X secolo la sua attività sembra svanire.³² Il Bayt alHikma è all'origine di una leggenda, molto seducente, ma che resta una favola.

Sistemi linguistici e strutture del pensiero: la barriera linguistica

Per una civiltà, ereditare dall'universo culturale e scientifico di un'altra presuppone una comunanza di lingua o in alternativa uno sforzo di traduzione immenso. Del resto, non è sufficiente tradurre per appropriarsi di un pensiero straniero: è necessario che la traduzione permetta la trasposizione non soltanto del senso delle parole, ma anche delle strutture del pensiero, perché queste restino feconde anche trapiantate in un altro universo linguistico.

Nel caso del passaggio dal greco all'arabo, una delle difficoltà maggiori per i traduttori risiedeva nel dover passare da una lingua semitica a una lingua indoeuropea e viceversa. L'ostacolo era più temibile di quello rappresentato dall'assenza di un vocabolario appropriato dell'una e dell'altra lingua, poiché portava a scontrarsi con la sintassi e la morfologia dei rispettivi sistemi linguistici, essi stessi

costitutivi di schemi mentali di espressione e rappresentazione, come ha recentemente sottolineato Dominique Urvoy.³³ In particolare, in una lingua semitica, il senso scaturisce dall'interno delle parole, dalle loro assonanze e risonanze, mentre in una lingua indoeuropea è prodotto piuttosto dalla costruzione della frase, dalla sua struttura sintattica. Questa distinzione si rivela fondamentale in filosofia. Non è un caso se, nell'epoca precedente l'Islam, la penisola arabica fu una terra di poeti e poetesse. Per la sua struttura, la lingua araba si presta in effetti magnificamente alla poesia: ogni parola è composta a partire da una radice di tre consonanti, che si può completare attraverso altre consonanti e tre vocali. Questo sistema facilita le ripetizioni di suoni, procura effetti armonici, amplifica col ritmo che produce un sistema consonantico di forti e di deboli.

Quella araba è una lingua di religione, nel senso etimologico del termine: essa "lega", tanto più perché al sistema indoeuropeo dei tempi (passato/ presente/ futuro) oppone quello degli aspetti (compiuto/ incompiuto). Insomma, le differenze tra i due sistemi linguistici rendono l'esercizio della traduzione molto difficile, tanto il significato rischia di cambiare passando da una lingua all'altra.

I contemporanei erano consapevoli di questa difficoltà, come mostra l'aneddoto della celebre controversia amichevole che oppose, nel 1026, il vescovo Elia di Nisibis e il vizir Abu al- Qasim riguardo allo statuto delle scienze rispettivamente nell'islam e nel cristianesimo. Il religioso cristiano sosteneva l'insufficienza della lingua araba nell'esprimere nozioni astratte...³⁴ Certo, la sua intenzione era apologetica, stava difendendo la sua cultura e il suo diritto di esistere, ma l'argomentazione non era stata scelta a caso. Portando il dibattito sulla lingua, dunque sulle strutture mentali che essa sottende, il vescovo di Nisibis aveva messo il dito su una delle differenze più importanti tra le due civiltà.

L'ISLAM E IL SAPERE GRECO: IL FILTRO MUSULMANO

I musulmani, desiderosi di imparare le scienze delle altre nazioni, le fecero proprie attraverso la traduzione, le adattarono alle loro visioni...³⁵ L'Islam sottopose il sapere greco a un serio esame e ciò che passava attraverso il setaccio era soltanto quello che non comportava

alcun pericolo per la religione. Danielle Jacquart lo sottolinea: Era ricercato essenzialmente ciò che poteva aiutare a comprendere il mondo e a forgiare un pensiero filosofico in accordo con le visioni musulmane.³⁶ Il problema poteva porsi per le scienze? La questione, qui, riguarda anzitutto le parole e il senso che diamo loro.

Termini come "scienza", "filosofia", "dotto", che sembrano evidenti, hanno, a seconda delle civiltà, contenuti e significati a volte radicalmente diversi. Di nuovo, bisogna evitare qualunque tipo di approccio etnocentrico che finirebbe per ridurre illegittimamente divergenze essenziali. Il senso delle parole deve essere stabilito con precisione. Ciò che chiamiamo "scienza" e "filosofia" ha un equivalente nel vocabolario arabo medievale?

Il filtro delle parole: la nozione di scienza in islam

"L'inchiostro dei sapienti è preferibile al sangue dei martiri" dice un hadith. Il profeta Maometto avrebbe inoltre raccomandato di "andare a cercare la scienza fino in Cina". Una lettura rapida di queste affermazioni celebri porterebbe a vedervi un elogio della ricerca scientifica nel senso in cui la intende l'Occidente: scienza distaccata dalla religione, gusto del sapere per il sapere, espressione di una civiltà fondata su valori umanistici. In realtà, una tale lettura è eurocentrica. Presuppone che il termine arabo presente in questi estratti di hadith corrisponda alla nostra parola "scienza" e al concetto che noi vi associamo. Il termine in questione, che è quello di "ilm, ha invece un significato ben preciso.³⁷ Ilm designa le "scienze coraniche": la salmodia del Corano, la grammatica della lingua coranica, le circostanze delle rivelazioni dei versetti, la vita di Maometto eccetera. Esse costituiscono il dominio del dotto per eccellenza, l'alim, termine meglio conosciuto sotto la sua forma plurale di ulama/ ulema. A queste si aggiunge lo studio del fiqh, il diritto musulmano. Significativamente, quando si parla della scienza al singolare, al- "ilm, ci si riferisce a quella degli hadith, da cui sono assenti la medicina, la filosofia, la matematica.³⁸ Non sono dunque queste le discipline, esplicitamente qualificate dagli autori musulmani come "estranee" all'islam, cioè esterne alla rivelazione coranica³⁹ - il che è esatto -, che Maometto raccomanda di coltivare e di andare a cercare fino in Cina, bensì tutto

ciò che è in grado di gettare luce sulla rivelazione.⁴⁰ I testi parlano della "peregrinazione alla ricerca della scienza", espressione che designa principalmente la ricerca di hadith.

La grammatica è, a questo riguardo, una disciplina quasi religiosa, poiché fissa la lingua esatta del testo sacro del Corano. Allo stesso modo, l'astronomia si rivela indispensabile per determinare la data di inizio del Ramadan. Un dotto è, prima di tutto, un uomo che studia il Corano.⁴¹ Come poteva essere altrimenti, dato che il libro sacro dei musulmani è l'autentica incarnazione della Parola stessa di Dio e dunque il luogo di ogni verità?

L'universo dei conquistatori arabi era dunque molto lontano da quello delle popolazioni che essi sottomettevano.

Il filtro delle parole: ragione e razionalismo in Grecia e nel mondo musulmano

Elogiamo i greci del V secolo a. C. per aver fatto uso della ragione attraverso la dimostrazione matematica e la riflessione filosofica. Questa pratica, illustrata dai dialoghi socratici, dalle opere di Euclide o dai lavori di Archimede, era condotta al di fuori dell'universo religioso. L'invenzione della dimostrazione rigorosa che procede per concatenazioni necessarie permette - vantaggio considerevole - di fare a meno del supporto della memoria, sia scritta, sia orale. Non è necessario ricordare, è sufficiente aver acquisito la tecnica per essere capaci di ritrovare il risultato. Come mostrano Brunschwig e Lloyd, "quando sta dimostrando, l'ignorante sbaglia allorché cerca di ricordare", o ancora "la geometria resta anche quando bruciano le librerie".⁴² La Grecia creò lo spirito scientifico.

Esisteva tuttavia anche una Grecia dallo spirito "dionisiaco", in cui la metis, l'antica astuzia, continuava ad agire.⁴³ Di contro, la rivelazione coranica si muove in un altro universo, indifferente, in origine, a qualunque prospettiva scientifica. Questa exteriorità rispetto alla ragione è tanto meno sorprendente in quanto l'islam è fondato su una rivelazione che presuppone e si accontenta dell'adesione alla fede. La verità religiosa si prova da sé, attraverso la sua manifestazione - in particolare, la discesa (tanzil) dei versetti coranici rivelati al Profeta. Aggiungiamo un altro elemento importante, sottolineato da Dominique

Urvoy: il vocabolo arabo "aql, che designa la parola "ragione", non figura come sostantivo nel Corano, dove si trovano soltanto i derivati della radice '-q- l che connota il fatto di comprendere.⁴⁴ Al contrario del cristianesimo, in cui la parte dei miracoli di Cristo non è trascurabile - in primo luogo quello della Resurrezione -, l'islam afferma la razionalità della sua fede rilevando come non vi sia stato nulla di miracoloso né di soprannaturale nell'opera di Maometto. Religione rivelata, dunque, ma anche naturale, ⁴⁵ "evidente", e quindi, agli occhi dei musulmani, perfettamente logica. Ne deriva che l'islam, a coloro che vi aderiscono offre una concezione razionale del mondo. Ma questo razionalismo non è quello dei greci; la stessa parola designa in questo caso cose diverse. Non posso seguire Alain de Libera che attribuisce all'Islam l'aver effettuato il "primo confronto dell'ellenismo e del monoteismo" - dimenticando i Padri greci! - e ritiene che a esso l'Occidente debba la ragione e la razionalità: "La ragione, impropriamente detta "occidentale", come la luce, viene anch'essa da Oriente".⁴⁶ Se l'esercizio della ragione è universale, la pratica del ragionamento dimostrativo è nata in Grecia.

L'Islam ha sviluppato fin dall'VIII secolo la nozione di kalam, che è stata talvolta tradotta con "filosofia islamica". Come ricorda Mohammed Arkoun, il termine indica la Parola, il Verbo e dunque, per derivazione, l'interrogazione sulla Parola di Dio: l'espressione Kalam Allah può designare sia la Parola di Dio, sia il Corano stesso.⁴⁷ Dal concetto di parola derivano quello di idea e di argomento, il che spiega perché il vocabolo kalam sia servito a tradurre quello di logos, pur non essendoci un'equivalenza tra i due. Nella pratica, i testi del kalam presentano le caratteristiche del sermone o della disputa religiosa, molto legata ai procedimenti del fiqh.⁴⁸ Ovunque domina l'idea che la ragione è al servizio della fede, e non è uno strumento di investigazione di questa. Le controversie ruotano attorno ad aspetti essenziali della dottrina islamica e in particolare alla concezione di un Dio unico, increato e creatore: esistenza e natura degli attributi divini (i novantanove nomi di Dio); distinzione tra Parola di Dio e Dio; possibilità o meno di conciliare determinismo e libertà dell'azione umana; definizione di una gerarchia tra logica e grammatica, il cui posto eminente è giustificato dal carattere sacro della lingua araba; veicolo del libro increato.

La teologia era molto legata al diritto: la scuola sunnita fondata da Ash'ari (morto nel 935), un giurista shafiita, combatté il mutazilismo opponendosi al tempo stesso alla corrente giuridica hanbalita. I suoi aspetti razionalisti si limitavano all'uso del sillogismo, preso in prestito dalla logica di Aristotele. Le altre tendenze teologiche erano più conservatrici, provenivano dai tradizionalisti dell'hadith e volevano fondarsi soltanto sul Corano e l'hadith. Tra queste, la scuola hanbalita si impose con Ibn Taymiyya (1263-1328) che rifiutava qualunque possibilità di giungere alla conoscenza di Dio attraverso vie razionali.

Del resto, come aveva teorizzato al- Ghazali (1058-1111), non è permesso interpretare il Corano: si può soltanto spiegare (tafsir) e commentarne il contenuto, come fece brillantemente Tabari nel X secolo, senza mai forse essere superato.⁴⁹ Ben più tardi, Ibn Khaldun esprimerà la medesima idea con il talento che lo contraddistingue: "La teologia dialettica ("ilm al- kalam) è la scienza degli argomenti razionali per la difesa dei dogmi e la confutazione delle innovazioni".⁵⁰ Prendeva di mira con queste parole uno dei peccati maggiori nell'islam, la bid'a - o "innovazione" - che si può considerare un equivalente di eresia. ("Chiunque apporti alla nostra religione una novità che non proviene da essa è da respingere", recita un hadith)⁵¹.

Si capisce bene che qualunque innovazione sia sospetta, dal momento che il libro di Dio, il Corano, è increato. Poiché è eterno, contiene ogni verità e pretendere di innovare non può che costituire un sacrilegio. Ibn Khaldun confutava qualunque sforzo della ragione non soltanto a elevarsi al di sopra della fede, ma anche a illuminarne i misteri. Questi non possono essere spiegati che da colui che è chiamato il Legislatore, lo specialista del diritto.⁵² Non c'è miglior dimostrazione del fatto che l'islam è anzitutto una Legge.

L'ardente difensore dell'ortodossia islamica, al- Ghazali, andava nella stessa direzione quando scriveva: "L'obiettivo del kalam è di conservare la fede ortodossa e preservarla dai turbamenti degli innovatori".⁵³ La ragione è guardiana del dogma. Si è attribuita ad al- Ghazali la responsabilità di ciò che è chiamata la "chiusura delle porte dell'ijtihād" e si è visto in essa la fine del libero esercizio della ragione in ambito religioso o metafisico. Si tratta in realtà di un controsenso, poiché l'ijtihād, che si traduce con "ragionamento indipendente", si iscrive unicamente nella sfera del diritto e designa soltanto la possibilità di esprimere pareri giuridici inediti.⁵⁴ Un'eventuale

"riapertura delle porte dell'ijtihād" non riguarderebbe dunque altro che il settore giuridico, e affatto quello della libera speculazione intellettuale.

Adattamento e riorientamento al servizio della fede:
medicina e scienza astronomica greche

Un adattamento della scienza e della filosofia greche era necessario - alcuni storici hanno parlato di "naturalismo della scienza greca".⁵⁵ Se la matematica e la logica aristotelica potevano essere adottate senza troppi accomodamenti - benché diversi colti musulmani abbiano cercato di prendere le distanze dalla logica greca -,⁵⁶ questo non poteva invece avvenire per la Fisica o la Metafisica, i cui orientamenti non si accordavano con la lettera del Corano. Aristotele propone, come ricorda Richard Lemay, i fondamenti di una "teodicea naturale" che non poteva non ispirare ai musulmani l'orrore provocato da ogni forma di idolatria.⁵⁷ Gli eruditi dunque si distaccano spesso dalle teorie di Aristotele, quando addirittura non le prendono in contropiede, come nel caso dell'alchimista Geber.⁵⁸ Il caso della medicina è stato oggetto di dibattiti tra specialisti. Secondo Raymond Le Coz, è difficile ammettere l'esistenza di una "medicina coranica", sebbene il Corano dia "consigli di salute" con il pretesto di raccomandare le abluzioni prima delle preghiere (tanto più che si può sostituire l'acqua con della sabbia). "In verità" aggiunge "non troviamo granché nel Corano che abbia qualche rapporto con la medicina."⁵⁹ Danielle Jacquart e Françoise Micheau difendono al contrario l'idea di una medicina musulmana, di cui il Corano e gli hadith fornirebbero accenni; questa "medicina del Profeta" (al- tibb al- nabawi) che fece concorrenza alla medicina greca esiste ancora oggi in qualche Paese d'Islam: Gli arabi non erano sprovvisti di tradizione medica. Il caso e l'osservazione, l'istinto e il ragionamento li avevano portati a scoprire qualche rimedio. Il Corano e la tradizione islamica impongono delle regole di igiene. La proibizione delle bevande alcoliche e della carne di maiale, il digiuno prolungato durante il mese del Ramadan, le esortazioni alla moderazione alimentare hanno un valore dietetico riconosciuto.⁶⁰

Non è tuttavia assodato, da un punto di vista medico, che la proibizione della carne di maiale - consumata senza danno dai cristiani delle rive del Mediterraneo - e il digiuno del Ramadan abbiano un

effetto benefico sull'organismo. Sleim Ammar nota dal canto suo che nella raccolta di hadith di al- Bukhari (metà del IX secolo) si trovano "poche nozioni mediche, chirurgiche e terapeutiche, nel senso che oggi diamo a queste parole. La maggior parte di esse concerne la consolazione spirituale, i talismani, il malocchio e le regole igienico-dietetiche".⁶¹ A partire dal X secolo, forse come reazione all'influenza dei medici cristiani presso il califfo, la "medicina del Profeta" riprende il sopravvento, mentre i giuristi e i teologi pongono le acquisizioni della medicina greca "sotto l'egida della rivelazione".⁶² Insomma, la medicina greca, praticata dai cristiani, fu ripresa dai musulmani (al-Razi, Avicenna) senza che venissero eliminate pratiche tradizionali, considerate più conformi all'insegnamento del Profeta.

Il caso dell'astronomia offre un secondo esempio del filtro attraverso cui si fece passare il sapere greco. Questa scienza era stata sviluppata dai greci in uno spirito razionalista e interessava moltissimo ai musulmani che ne avevano bisogno per determinare la data di inizio del mese del Ramadan, sottoposta, in ragione del calendario lunare, a cambiamenti annuali.⁶³ Ma, al di là degli elementi tecnici, era impossibile conciliare il testo coranico e le teorie astronomiche o cosmologiche greche come quella del "primo motore" di Aristotele. L'astronomia, pur largamente ispirata alla Grande sintassi di Tolomeo, tradotta in arabo all'inizio del IX secolo, fu dunque avvicinata all'astrologia, su pressione delle influenze persiane presenti a Baghdad dalla fine dell'VIII secolo e fino all'XI. Nel 775 la visita dei dotti indiani alla corte di al- Mansur (754-775) attestava già l'attrazione che l'Oriente esercitava sul mondo abbaside. L'influenza dell'astronomia persiana è percepibile in al- Khwarizmi, la cui Tavola di Sindbind, redatta verso l'830, riprende il modello indiano del calcolo della posizione dei pianeti.

All'epoca di al- Mansur, Masha allah (circa 740-815), un astrologo ebreo autore di diversi trattati di astronomia e astrologia, fu chiamato per determinare il momento più favorevole alla costruzione di Baghdad (30 luglio 762).⁶⁴ Si ritrovano in lui le influenze astrologiche e astronomiche dei greci, probabilmente mediate dalla tradizione sassanide. Ma lì si ferma il suo debito nei confronti della scienza greca, e nel suo procedimento non vi è alcuna preoccupazione filosofica o epistemologica.

All'epoca di al- Ma'mun, l'astrologia suscitò controversie tra i suoi partigiani, come il mutazilita al- Nazzam (morto verso l'845), e i suoi

detrattori, tra cui Abu alHudayl (morto nell'840-841) o al- Jahiz, ma, a partire dalla metà del IX secolo, la credenza nell'influsso degli astri sul destino umano si generalizzò. Questo orientamento è presente nell'opera di al- Kindi (796/801-866) che prese le distanze dalla Metafisica di Aristotele e dalla sua Fisica, in particolare dalla teoria del primo motore. Abu Ma'shar (Albumasar per i latini, morto nell'886), rivale di al- Kindi, ha ugualmente deformato le teorie aristoteliche sotto l'impatto della credenza astrologica. Esprime un fatalismo e un determinismo assoluti, molto lontani dalla comprensione dei concetti di necessità e contingenza di Aristotele. Abu Ma'shar, convinto che l'azione degli astri fosse irresistibile, voleva dedurre questo dalla filosofia naturale di Aristotele, di cui non seguiva dunque il fondamento razionale.

Anche il grande matematico sabeo Thabit ibn Qurra rispettava gli amuleti astrologici, di cui attribuiva la legittimazione ad Aristotele. Scrisse un trattato su questo argomento e rivendicò l'efficacia degli amuleti fabbricati sotto alcuni segni astrali. Si può dunque essere al tempo stesso matematici e superstiziosi... Questi amuleti erano molto in voga alla corte di al- Ma'mun, e ben più ancora presso il popolo di Baghdad. La stessa credenza era condivisa, anni dopo, dall'ebreo Maimonide (1135-1204), nella Guida dei perplessi, e poi da Averroè nel *De substantia orbis*, in cui esprime, secondo Richard Lemay, una "apologia appena velata del ruolo degli astri nell'operazione dell'intelletto umano".⁶⁵ Ebrei e musulmani tornavano dunque ad affidarsi a un determinismo astrale che i greci avevano rifiutato e che la Chiesa cristiana denunciava senza sosta: un simile determinismo annullava qualunque libero arbitrio, indispensabile alla salvezza.⁶⁶ Questa predisposizione per l'astrologia divinatoria si spiega in parte alla luce dell'aggravarsi dei problemi politici che spingevano a cercare tutti i modi per conoscere il futuro: l'uccisione di al- Mutawakkil nell'861 da parte del suo stesso figlio; la guerra civile sotto il regno di al- Muntasir (861-862) e di al- Musta'in (862-866); gli omicidi e la rapida successione di califfi tra l'866 e l'870; la rivolta di Zanj dall'869 all'883; le invasioni devastatrici dei Qarmati che distrussero una parte della Ka'ba eccetera.

I musulmani hanno proceduto allo stesso modo con la cosmologia greca; tra di loro, l'egiziano Abu Jafar ibn Yusuf (matematico e astrologo morto nel 942), una delle personalità più eminenti della società intellettuale del X secolo. Redasse, attribuendolo a Tolomeo, un

testo tradotto più tardi in latino sotto il nome di Centiloquium ("cento proposizioni astrologiche"), che conobbe una gran fortuna nel mondo arabo e poi latino. Propose una visione deformata dell'eredità greca tanto nell'epistemologia quanto in medicina e astronomia (natura degli astri, interpretazione delle comete). Se riprende la definizione della natura delle comete data da Aristotele nelle Meteorologiche, il Centiloquium estende il loro significato in rapporto agli eventi umani, un aspetto sul quale la filosofia greca non si era mai soffermata. Conferisce anche all'anima una specie originale di conoscenza che le sarebbe impartita dalle influenze celesti. Questa dottrina non si trova in Tolomeo né in Aristotele. La facoltà qui attribuita all'anima va ben al di là dell'intuizione, poiché essa le permetterebbe di conoscere fatti particolari. Il Centiloquium si allontana così da Ippocrate e da Galeno imputando loro marcate credenze astrologiche.⁶⁷ Insomma, nel campo dell'astronomia e della cosmologia, l'Islam ha passato al setaccio l'eredità greca a beneficio di orientamenti religiosi. Nonostante l'invocazione dei nomi di Tolomeo e Aristotele, ci troviamo di fronte a concezioni ben lontane da quelle dei pensatori antichi.⁶⁸ Questa tendenza più spiritualista che scientifica si è diffusa in Europa, dove astronomia e astrologia procederanno a lungo di pari passo. Il filtro islamico ha dunque operato con efficacia, frenando e limitando quella che avrebbe potuto essere un'ellenizzazione profonda e durevole.

La filosofia (falsafa) sospettata

Il kalam è l'esegesi delle parole coraniche, o degli hadith. A partire dalla metà dell'VIII secolo, fece ricorso alla logica greca per costruire le proprie argomentazioni, ma, durante tutta la sua storia, questa corrente non cessò di utilizzare l'eredità antica come un semplice strumento. Il rigore della razionalità greca permetteva in qualche modo di puntellare la verità universale proclamata nel Corano.

Al contrario, a partire dalla prima metà del IX secolo, il movimento che prese il nome di falsafa - il termine è direttamente traslitterato dal greco - si richiamò apertamente ai pensatori greci, ai quali chiedeva una verità autonoma, di tipo filosofico. È al suo interno che si reclutarono i pensatori musulmani più vicini allo spirito greco. La loro filosofia si inserì nella scia di quella dei greci. Nondimeno, la grande maggioranza

di questi falsafas conservarono una certa distanza dal pensiero greco, legata alla loro fede.

I teologi del kalam e i giuristi dell'VIII- XII secolo diedero, dal canto loro, prova di una vera e propria reticenza verso la filosofia dell'antichità, in ragione della sua caratterizzazione pagana, o dei suoi sviluppi cristiani. La giudicavano pericolosa per l'integrità dell'iman, la fede. L'ortodossia sunnita degli ulema ha dunque dato alla falsafa un orientamento abbastanza lontano dalla scienza naturale di Aristotele. Di contro, la matematica, che non presenta quasi rischi da un punto di vista religioso, beneficiò di uno spazio ben più ampio.

Fu solo ai tempi del califfato di al- Ma'mun che la filosofia greca penetrò maggiormente nel mondo islamico. La sua influenza fu allora reale, ma effimera.⁶⁹ Si assistette in effetti a un ritorno all'indietro fin dal regno di alMutawakkil (848-861) e questa reazione chiuse la porta a qualunque declinazione del pensiero musulmano nel senso del logos greco. In seguito, la falsafa fu guardata con forte sospetto: le si preferì, all'interno delle élite abbasidi, l'hikma, la "saggezza", che poggiava sulla padronanza delle scienze coraniche.⁷⁰ Si rimproverava perfino ai cristiani di diffondere le traduzioni di Platone e Aristotele con l'obiettivo di colpire il Corano.⁷¹ I grandi pensatori che si meravigliarono di fronte all'opera dei filosofi greci e si cimentarono in un loro commento furono solo una minoranza - al- Kindi, al- Farabi, Avicenna, Averroè o Ibn Bagga in Spagna. Questi dotti non ponevano del resto la filosofia o i filosofi al di sopra della rivelazione dei profeti.⁷² Quello che si spinge più in là è forse al- Farabi: rifiuta di ammettere che la religione trascende la ragione e il suo sforzo di sintesi è caratterizzato da eccezionali esigenze di razionalità.⁷³ Sembra che ai suoi occhi la rivelazione e la formazione della ragione siano, in fondo, identiche e non differiscano che nelle modalità. Allo stesso modo, ritiene che il filosofo e il profeta ricevano entrambi l'ispirazione di Dio per intercessione dell'intelletto agente": il filosofo ne beneficia nel suo intelletto, il profeta nella sua "potenza immaginativa". Malgrado tutto, al- Farabi ritiene che il profeta rappresenti il "rango più compiuto" dell'umanità e che detenga "la prima condizione richiesta al capo": conoscere qualunque atto capace di procurare felicità. Si ritrova in questo l'immagine del "bel modello" tratteggiata da Maometto.⁷⁴ D'altra parte - e questo è probabilmente l'elemento esplicativo più importante per comprendere la condizione marginale della falsafa -

questa non disponeva di intermediari istituzionali, fossero essi il sostegno del potere nel lungo periodo o l'esistenza di scuole, necessarie alla trasmissione delle idee in seno alle élite politiche o amministrative dell'Impero abbaside.

L'insegnamento elementare consisteva nell'imparare a memoria il Corano, così come delle serie di hadith, poi si passava al fiqh e alla Sira, la vita di Maometto. Dopodiché si potevano seguire i corsi dispensati nelle madrasa, le scuole superiori dedicate allo studio delle scienze cosiddette musulmane, a esclusione delle discipline "straniere". Il quadro era molto informale e gli aspetti istituzionali limitati.

Del resto, la filosofia non era un mestiere per i suoi rappresentanti - erano giuristi o medici - ma una sorta di passatempo, il che rende ancor più ammirevole l'ampiezza del loro lavoro.

I musulmani e gli arabi che si sono interessati alla filosofia greca (i falasifa) hanno inoltre spesso preferito il neoplatonismo, più mistico e in cui i riferimenti all'unità creatrice potevano accordarsi con la loro fede. Fu in particolare il caso di Avicenna. La sua opera filosofica, conservata soprattutto nel Kitab al-Insaf il "Libro dell'equo giudizio", pur essendo saldamente legata alla logica, è di ispirazione neoplatonica, nonostante il colto persiano abbia conosciuto le traduzioni della Metafisica di Aristotele.⁷⁵ Benché riprenda Aristotele e conferisca un prodigioso rigore logico ai suoi ragionamenti, egli cerca, più che di introdurre la ragione nella sfera religiosa, di accordare la sua fede alle concezioni mistiche unitarie dei neoplatonici. E bisogna essere prudenti quando si parla di neoplatonismo, poiché questa stessa dottrina è in qualche modo "islamizzata": l'accento non è messo sull'unità del principio supremo, ma sull'unicità di Allah.⁷⁶ Infine, uno degli obiettivi del filosofo persiano era di opporsi alle letture contemporanee di Aristotele in cui si cimentavano i cristiani nestoriani di Baghdad.

L'intervento più importante per la pratica della filosofia fu quello di al-Ghazali.⁷⁷ Questo giurista, soprannominato "l'argomento dell'Islam", autore di un numero di opere che va da trecento a quattrocento, legittimò l'utilizzo della filosofia seppur limitandolo: la filosofia non poteva essere praticata che da un pensatore dal cuore indissolubilmente legato alla Parola di Allah.⁷⁸ Al-Ghazali, nella Confutazione dei filosofi, procedeva alla distinzione tra scienze utili e biasimevoli - tutte quelle che sono inutili alla vita di qui e dell'aldilà. Rimproverava ai filosofi la negazione della conoscenza divina delle

cose particolari e della resurrezione dei corpi e l'affermazione dell'eternità del tempo e del mondo.⁷⁹ Questa direzione religiosa imposta all'eredità greca divenne la norma.⁸⁰ Nel XIV secolo, Ibn Khaldun, che pure si serve di alcune categorie della filosofia di Aristotele per analizzare la storia delle società, ritiene contrarie alla legge religiosa le scienze che qualifica come "razionali" o "filosofiche"; reputa anche che la loro influenza sull'islam sia stata nefasta e intitola uno dei suoi capitoli: Confutazione della filosofia e falsità delle sue visioni.⁸¹ Arriva a condannare lo studio della fisica che non è, scrive, di alcuna importanza dal punto di vista della religione.⁸² In definitiva, le scienze "razionali" possono essere utili, come la matematica e la medicina. Altrimenti sono inutili, se non pericolose.

La storia del dialogo tra Federico II e il giurista sufi di Ceuta, Ibn Sab'in (1217-1269/1272), è rivelatrice della distanza presa nel mondo islamico dalle tesi metafisiche di Aristotele. Federico II, nel primo terzo del XIII secolo, interroga il califfo al-Kamil sull'immortalità dell'anima, l'eternità del mondo, gli attributi divini e, di fronte alla sua mancata risposta, si rivolge a Ibn Sab'in. Non è stato l'imperatore a redigere le domande in arabo, ma un chierico della sua cancelleria. E il sufi di Ceuta si adira con una certa supponenza contro la mancanza di precisione e correttezza dei termini impiegati: i chierici della cancelleria imperiale non erano buoni arabisti, al contrario di ciò che si scrive a volte. Nelle sue risposte, il giurista musulmano confuta le tesi di Aristotele sull'eternità del mondo e dunque sull'assenza di creazione divina, e dichiara l'anima umana immortale. Se Federico II non aveva probabilmente una posizione netta sulle domande che poneva, la vivace reazione del sufi contro i loro orientamenti razionalisti testimonia l'inquietudine che gli ispiravano.⁸³

UN'ELLENIZZAZIONE LIMITATA

L'Islam degli Abbasidi conta grandi pensatori, medici o giuristi di professione, che si dedicarono a commentare i neoplatonici o Aristotele. Questi eruditi svilupparono una forma di filosofia che possiamo definire "islamica", poiché nacque all'interno del mondo musulmano e poiché questi autori non rinnegarono mai la loro fede. Se il pensiero di al-Farabi, Avicenna e Averroè è ammirevole, dobbiamo perciò considerarli

razionalisti nel senso moderno e corrente del termine? È forse più giusto paragonare il loro procedimento a quello di sant'Anselmo.

La falsafa si scontrava in effetti contro una difficoltà immensa: l'idea di causalità sviluppata dai greci non permetteva di rendere conto di quella di creazione, che era alla base del Corano.⁸⁴ Conciliare l'uso della ragione, così come lo avevano praticato i filosofi antichi, e la profezia era quasi impossibile, nonostante gli sforzi e l'abilità di autori come al- Kindi o al- Farabi. Se le idee dei neoplatonici potevano essere opportunamente adattate, le concezioni metafisiche di Aristotele non potevano accordarsi con il contenuto della rivelazione coranica, ed essendo l'islam più di una semplice religione, il razionalismo greco non poté penetrare nel mondo politico e sociale della Dar ai- Islam.

Il mutazilismo: un movimento razionalista ispirato dalla Grecia

I commentatori e gli storici contemporanei enfatizzano spesso il fenomeno mutazilita per dimostrare che l'Islam si sarebbe impregnato di cultura greca.⁸⁵ Questa corrente intellettuale molto particolare merita che ci soffermiamo un istante su di essa, poiché un quiproquo ne deforma oggi il senso autentico: si finisce per trasformare in corrente razionalista quel che era un movimento religioso che si voleva il più ortodosso dell'islam...

Il movimento dei mu'tazila appare all'inizio dell'VIII secolo, sotto gli Umayyadi,⁸⁶ e fiorisce sotto il califfato di al- Ma'mun, diventando anche religione ufficiale nell'827. Lo rimarrà sotto i suoi due successori, al- Mutasim (833-842) e al- Wathiq (842-847). L'episodio mutazilita fu tuttavia di breve durata. Trionfanti sotto al- Ma'mun, creatori verso l'833 di una inquisizione {Mihna) incaricata di espropriare i beni dei loro avversari, i mutaziliti furono eliminati dai difensori dell'ortodossia sunnita fin dal regno di al- Mutawakkil. La Mihna costringeva ad abbandonare apertamente la dottrina dell'eternità del Corano, e i mutaziliti rifiutavano anche di far liberare i prigionieri musulmani dei bizantini, se non rinunciavano a questa credenza! Questo rigorismo spiega probabilmente la resistenza che incontrò il loro movimento e che ne provocò la sconfitta, tanto che ben presto si utilizzò la Mihna contro i suoi stessi rappresentanti. Nel X e XI secolo il mutazilismo conobbe una seconda fioritura, sotto la protezione degli emiri sciiti Buwayhidi. È in

quel periodo che visse e insegnò l'ultimo dei teologi mutaziliti, "Abd al-Jabbar (935-1025).

Il termine di mu'tazila deriva dal verbo i'tazala, che significa "mettere da parte, allontanarsi". Bisogna forse vedervi un'origine politica, dal momento che i mutaziliti rifiutavano di prendere parte ai conflitti del tempo. Un'etimologia filosofica è tuttavia più probabile: i mutaziliti intendevano separarsi dal falso, conformemente a quanto raccomanda il Corano. "Abd al-Jabbar riprende per esempio un hadith che dichiara che la Umma (la Comunità dei credenti) si divide in settantatré sette, la più devota delle quali è quella della mu'tazila, che vuole allontanarsi da tutto ciò che è falso. Alle basi del movimento mutazilita si pone dunque una rivendicazione di stretta ortodossia islamica. I loro avversari sanniti hanno deformato il senso del termine proclamando che la mu'tazila consisteva nel separarsi non dal falso, ma dall'ortodossia: i mutaziliti passavano dunque per degli eretici. Shahrastani (1086-1153) nel suo Kitab Milal wa Nihal ("Libro delle religioni e delle sette") definisce più correttamente i mu'tazila come i "sostenitori della giustizia e dell'attestazione di unità", dal momento che essi si basavano in effetti su questi due principi essenziali.⁸⁷ Si diede comunque loro il soprannome di qadariyya. Quest'ultima corrente, apparsa nella seconda metà del VII secolo, all'inizio dell'epoca umayyade, negava che il bene e il male potessero procedere dal divino (al-qadar); incoraggiava quindi il libero arbitrio umano.⁸⁸ La filiazione tra i due movimenti, senza essere impossibile, non appare dimostrata, benché Shahrastani li associasse.

I mutaziliti soprannominarono "Abd al-Jabbar, il loro ultimo maestro, Qadi al-Qudat, il "giudice dei giudici".⁸⁹ Si nota, senza stupore peraltro, il carattere giuridico dell'elogio. Originario di Bassora, Qadi al-Qudat aveva la reputazione di essere il maggior teologo della mu'tazila, maestro "incomparabile in materia di questioni sottili e maggiori del kalam" ⁹⁰ Del kalam, non della falsafa...

Tra le sue numerose opere figura l'immensa enciclopedia del Mughni, redatta tra il 970 e il 990, che offre probabilmente la presentazione più completa della concezione mutazilita.⁹¹ I venti libri si articolano intorno a due grandi parti: la prima dedicata all'unicità di Dio, la seconda alla sua giustizia. Il termine Mughni non è che la prima parola del titolo completo dell'opera: Al-Mughni fi abwab al-tawhid wa al-adi ("ciò che è indispensabile conoscere in materia di unicità di

Dio e di giustizia"). È possibile che l'articolazione intorno ai due temi dell'unicità e della giustizia divine sia stata concepita per opporsi ai cristiani, sospettati di politeismo a causa della loro credenza nella Trinità, e agli ebrei, a causa della loro concezione antropomorfica di un Dio vendicativo. Il tono polemico del Mughni, in cui si ritrova lo spirito della disputa del kalam, tenderebbe a confermare questa tesi.

I mutaziliti si presentavano come perfetti monoteisti: la credenza nell'unicità di Dio è al centro della loro posizione, il che li induce a rifiutare qualunque somiglianza tra il divino e l'uomo e, di conseguenza, a dissociarli completamente. Accettano perciò l'idea di libero arbitrio. L'uomo è creatore e, dunque, responsabile dei propri atti (Mukallaf): così lo ha voluto Dio. Dal libero arbitrio discende l'estrema importanza accordata dal mutazilismo alla nozione di giustizia, che rende possibile la libertà dell'uomo.

La posizione divina più radicale, quella dei mutaziliti, consisteva nel rifiutare l'idea di un Corano increato. Eppure questa credenza si basava sui versetti del Corano che proclamavano che, accanto ad Allah, troneggiava la "Madre del Libro", il cui contenuto, rivelato dall'arcangelo Gabriele a Maometto, fu messo per iscritto nel Corano.⁹² I mutaziliti vi vedevano il rischio del grave peccato di associazionismo (shirk): ammettere l'esistenza eterna della Madre del Libro non significava presupporre l'esistenza di un secondo Dio? Come scrive Abd al- Jabbar, "l'Eterno è l'Unico nell'eternità e non ha alcun secondo".⁹³ L'assoluta unicità di un Dio purificato da qualunque associazione esterna conduce a rifiutare l'eternità al Corano, per timore di conferire alla Parola di Dio un'eternità che non appartiene che a lui - si ritrova qui un dibattito classico del kalam. Il Corano è "la Parola di Dio e la sua rivelazione; è generato e creato".⁹⁴ Questa concezione condusse anche i mutaziliti a negare qualunque attributo ad Allah, compresi i celebri "novantanove nomi di Dio" che apparivano loro altrettante concessioni all'idolatria.

Contrariamente a ciò che talvolta si afferma, il mutazilismo sembra essere stato poco o nulla influenzato dalla filosofia greca. Anzitutto, esso appare all'inizio dell'VIII secolo, dunque prima delle traduzioni effettuate dai siriaci. Si può, volendo, ritrovarvi una traccia delle concezioni platoniche, e soprattutto neoplatoniche, ma non quella delle teorie aristoteliche; del pensiero greco non riprese altro che "le teorie compatibili con i principi coranici",⁹⁵ avendo in definitiva per obiettivo

la razionalizzazione della dottrina creazionista del Corano, senza tuttavia la volontà di intaccarlo. Così i mutaziliti non esitano a riprendere la teoria atomista, ma ne fanno la prova dell'intervento di Dio nella natura.⁹⁶ Accordano tuttavia un posto importante alla ragione: questa facoltà è ai loro occhi la sola che permetta all'uomo di esercitare il libero arbitrio, di discernere il Bene dal Male e, infine, di conoscere Dio. La moralità dell'uomo, dunque la sua obbedienza ai precetti coranici, poggia sulla sua ragione: "La preghiera a Dio è valida soltanto se l'uomo ragionevole conosce l'unicità e la giustizia divine".⁹⁷ È perché l'uomo è ragionevole che è responsabile dei suoi atti, non solo nei confronti di se stesso, ma anche di fronte alla Comunità dei credenti e alla Legge divina. La ragione deve permettere di esercitare in tutta consapevolezza il libero arbitrio e, in ultima istanza, di agire bene rispettando i comandamenti del Corano.

La ragione appare al servizio della rivelazione coranica, che è rivelazione di una verità naturale e atemporale.⁹⁸ Se la ragione contraddice il Corano, essa esce dalla natura, dal dominio del libero arbitrio e della responsabilità, abbandona il mondo della morale; diventa irragionevole, e si autodistrugge. Di conseguenza, la ragione non è tale se non rimanendo fedele alla rivelazione. È in questa prospettiva che sono magistralmente sviluppate riflessioni filosofiche sulle nozioni di sostanza e accidente, sulla finitezza del mondo, e altro ancora. I mutaziliti hanno voluto rendere conto razionalmente della dottrina creazionista espressa dal Corano, senza conflitto tra quest'ultimo e la ragione: il testo coranico, per esempio, sulle questioni centrali dell'unicità e della giustizia divine conferma le "evidenze della ragione".⁹⁹ Non si potrebbe esprimere meglio la nozione centrale nell'islam dell'assoluta razionalità del Libro rivelato.

Si comprende dunque che i mutaziliti non si opposero al dogma di un Corano increato per reazione razionalista, nel senso occidentale del termine, ma per devozione. Ci inganneremmo vedendo in loro dei teologi "tomisti" ante litteram, annunciatori del razionalismo cartesiano, o ancor più dei liberi pensatori. Essi stessi si vollero sempre perfettamente fedeli alla lettera del Corano.

Averroè: "un riformatore circospetto"¹⁰⁰

Sebbene Averroè sia presentato sempre come un animo razionalista, il suo caso è in realtà ancora più complesso.¹⁰¹ Fu prima di tutto un grande giurista della scuola malikita, un giudice (qadi) di professione e un medico. Questi elementi sono tanto importanti per comprenderlo quanto la sua attività di filosofo. Averroè appartiene al mondo degli specialisti di diritto musulmano - fiqh - e la sua formazione in questo settore delinea il campo all'interno del quale lo vediamo prendere posizione su questo o quell'argomento. È come giurista che egli predicò il jihad contro i cristiani alla grande moschea di Cordova ed è utilizzando tutte le risorse del diritto che ricordò ai musulmani il loro obbligo di andare in guerra contro i cristiani.¹⁰² La sua posizione era allora conforme a ciò che scriveva del jihad. Così dice nel suo commento alla Repubblica di Platone: "Ci sono due sentieri che conducono a Dio: il primo passa attraverso il discorso, il secondo attraverso la guerra", parole in cui ritroviamo l'ispirazione di diversi versetti coranici.¹⁰³ Egli cercò sì di conciliare la rivelazione coranica e la pratica della ragione, ma intendeva proteggere la suddetta rivelazione dalle critiche della seconda. Gli premeva mostrare la superiorità del Corano sulla ragione, che non poteva intaccarne né la natura di Libro increato ed eterno, né il contenuto - la Verità suprema. Di conseguenza, gli animi religiosi potevano dedicarsi senza rischio allo studio della filosofia. La sua inclinazione per essa sembra dover essere collegata, al di fuori dell'interesse personale, all'esercizio del suo mestiere, e non a una improbabile critica della religione. Aveva trovato nella filosofia greca il modo di affrancarsi dal giuridismo della scuola malikita che dominava allora nella società almohade di Cordova e la cui ostilità alle influenze greche era nota.

Averroè cadde in disgrazia verso il 1195: al-Mansur lo confinò a Lucena, luogo di esilio anche per gli ebrei, cosa che lo studioso dovette subire come un'umiliazione. Le sue dottrine furono colpite da anatema e le sue opere date alle fiamme. Forse il califfo, allora in una situazione difficile, cercava di guadagnarsi il favore dei giuristi, molto influenti presso il popolo, e ferocemente contrari alla volontà di autonomia di Averroè. La disgrazia ebbe fine nel 1197, ma Averroè non sopravvisse a lungo: richiamato dal califfo a Marrakech, vi trovò la morte nel 1198.

Averroè non era un pensatore ateo o agnostico più di quanto non fosse lo spirito tollerante che immaginiamo oggi. In tutte le sue opere assistiamo alla rivelazione dell'intelligenza di un animo profondamente musulmano, la cui fede non si eclissa dietro la ricerca della filosofia, ma che l'esperienza di medico ha convinto dell'utilità della ragione per individuare leggi universali.¹⁰⁴ Nel suo Discorso decisivo, egli presenta la filosofia come conforme alle prescrizioni coraniche; non ha dunque operato una secolarizzazione del discorso filosofico. Da giurista, dà al suo libro la forma di una fatwa per determinare se lo studio della filosofia sia "permesso" dalla Legge rivelata (Corano), "proibito" o "raccomandato". Tale procedimento si spiega alla luce sia della sua formazione, sia della natura profondamente giuridica della civiltà musulmana, in cui ogni pensiero, ogni atto, è giudicato in funzione alla sua conformità alla tradizione stabilita dal Profeta e preziosamente conservata dal Corano, dalla Sira, dagli hadith e dal fiqh. Pur proponendosi come filosofo, Averroè ragiona da qadi. Il diritto è il fondamento della civiltà musulmana; è al centro dell'atteggiamento di Averroè.

Costui voleva rispondere ai suoi avversari che intendevano proibire qualunque lettura o speculazione filosofica, poiché la ritenevano fonte di errori religiosi. Replicava loro che questo atteggiamento era tanto assurdo quanto impedire a un assetato di bere con il pretesto che rischiava di affogare (si ritrova qui il buon senso del medico). La sua argomentazione si fonda sulla classificazione tradizionale degli atti proibiti (haram), disdicevoli (makruh), permessi (mubah), meritevoli (mustahib) e obbligatori (wajib), classificazione che permette di inquadrare e di regolare tutti i comportamenti sociali senza eccezione. Egli conclude che lo studio della falsafa è obbligatorio {wajib). Di conseguenza, è permesso (mubah) studiare i testi greci, a condizione di non mettere mai in questione i principi della shari'a, la Legge religiosa. Questa conclusione è fondata sulla sua analisi del Corano: è proprio il Libro sacro che funziona da istanza suprema, fonte di ogni legittimazione.¹⁰⁵ Non è la ragione che fonda la fede, e neppure la giustifica; è il Libro di Dio che rende possibile l'uso della ragione nell'ambito della filosofia, per comprendere il senso del Corano quando questo non è evidente.

In ogni caso, dal momento che il Corano è verità assoluta, non poteva esservi disaccordo tra filosofia e rivelazione: Noi, musulmani,

sappiamo in modo certo che l'esame per dimostrazione non comporterà alcuna contraddizione rispetto agli insegnamenti apportati dal Testo rivelato, poiché la verità non può essere contraria alla verità, ma si accorda con essa e testimonia a suo favore.¹⁰⁶ Se ci si trova di fronte a una contraddizione tra il testo del Corano e un enunciato, bisogna ricorrere al senso nascosto del Corano, "interpretare il senso ovvio".¹⁰⁷ Averroè si basa qui sull'opposizione tra *zahir* e *batin*, vale a dire la dualità del significato del Corano in significato apparente e significato profondo, che richiede un'esegesi (*ta'wil*), utilizzando il "senso tropico", figurato, del testo. Dominique Urvoey nota che quando Averroè parla di interpretazione del senso coranico egli ricerca sempre il senso vero delle *sure*, seguendo le regole della grammatica.¹⁰⁸ Siamo lontani dall'esegesi cristiana, che si dedicò fin dal XII secolo a svelare i quattro sensi della Scrittura. I libri di filosofia devono dunque essere "proibiti agli uomini comuni dai capi della comunità". Molti, in effetti, non hanno gli strumenti necessari per comprenderli correttamente e rischierebbero di mal interpretarli. Averroè divide gli uomini in tre categorie: i dotti, i teologi e il popolo. Questa distinzione tra livelli di cultura e di comprensione che restringe l'uso della filosofia permette così di preservarla.¹⁰⁹ Insomma, il Corano dice sempre la verità, e se la filosofia dà accesso alle sue verità nascoste, solo un'élite intellettuale ha il diritto giuridico di praticarla. In contraddizione con l'attrazione per la filosofia greca, l'elitismo di Averroè e degli altri *falasifa* ha impedito una reale ellenizzazione delle classi dirigenti della società musulmana.

"Pensatori liberi?"¹¹⁰

L'Islam ha favorito, o semplicemente tollerato, l'espressione di opinioni non conformi al Corano? La semplicità del dogma islamico, rispetto a quello della fede cristiana, non è predisposto a generare altrettante eresie intellettuali, né a dare luogo a dibattiti di ordine teologico, al di fuori di quelli relativi ai problemi dell'unicità e unità di Dio o dei rapporti tra la sua esistenza, la sua sostanza e le diverse esistenze della creazione.¹¹¹ Ma ci fu, in un mondo apparentemente conformista e chiuso nel corsetto della *sharia*, l'equivalente dei pensatori eterodossi? Questo tema costituisce il filo conduttore dell'opera di Malek Chebel. Egli nota che, "onnipotente, il dogma musulmano non

lascia che poco spazio al pensiero critico e in particolare a quello che cerca di dotare l'uomo di una proprietà rivitalizzante, la libertà".¹¹² Dominique Urvoy suggerisce di rovesciare la prospettiva interessandosi ai pensatori "liberi" dell'Islam tanto quanto alla letteratura degli autori opposti alla Chiesa in Europa nel XVIII secolo. Constata che l'interesse degli storici fu inversamente proporzionale non al valore degli scritti di Diderot e di Voltaire, ma al loro numero, molto inferiore a quello delle pubblicazioni apologetiche in favore della Chiesa. Gli studiosi dell'Islam hanno fatto il contrario: hanno sottostimato i pensatori marginali a vantaggio degli autori ortodossi, di fatto ben più numerosi.¹¹³ Resta il fatto che, se possiamo ritenere più innovativi gli scritti contestatari, la società musulmana non li ha seguiti, mentre le idee dei filosofi illuministi si sono imposte alle società europee. È d'altra parte significativo che Urvoy abbia scelto il termine di "pensatore libero" e non quello di "libero pensatore". Le figure, senz'altro originali, che riesuma dall'oblio sono quelle di cristiani (Hunayn ibn Ishaq), convertiti tardivi all'islam (il persiano Ibn al- Muqaffa, morto verso il 757/759, e che sembra anche essere rimasto fedele al manicheismo delle sue origini), o musulmani adepti di correnti marginali, come lo sciismo, se non tendenti all'eresia. Così al- Warraq (morto verso l'861/862), che presta fede alla crocifissione di Gesù in virtù di testimonianze storiche e osa dunque contraddire il Corano, arrivando a "contestare il carattere vincolante della rivelazione",¹¹⁴ o il suo discepolo e amico Ibn alRiwandi (morto tra l'864 e il 912), la cui empietà è ancor più evidente. Tutti si situano nondimeno all'interno della religione. Un autore come al- Muhasibi (781-857) non esita tuttavia ad affrancarsi da alcuni versetti coranici o a usare liberamente gli argomenti degli hadith.¹¹⁵ Il celebre medico al- Razi (865-932) fa eccezione, distinguendosi per la sua opposizione a tutte le religioni profetiche, cosa che i manuali spesso dimenticano per ricordare soltanto le sue qualità nella professione medica. Al- Razi occupa un posto a parte: afferma l'idea del progresso "contro tutti gli autori musulmani che pongono la perfezione all'origine",¹¹⁶ presentandosi come il discepolo di un Socrate che sembra d'altronde conoscere bene, mentre in generale i suoi contemporanei gli fanno affermare "cose che sono proprie della civiltà araba", nota Urvoy.¹¹⁷ Questi pensatori originali non sono più di una dozzina, nel corso di un periodo di circa cinque secoli. Malgrado il suo interesse, il fenomeno resta marginale in ragione del peso

dell'ortodossia, dell'ortoprassia e della ferma associazione tra la politica e l'aspetto religioso che sostanzia la società abbaside.¹¹⁸

Il logos greco non entra in politica

La mancata influenza del pensiero politico di Aristotele sullo Stato degli Abbasidi dipende in parte dal fatto che un'opera come la *Politica* non fu tradotta in arabo e rimase dunque sconosciuta.¹¹⁹ Bisogna ritenere che, con un pregiudizio sul suo contenuto, i califfi non tenessero a leggere un testo che presumevano sarebbe stato inapplicabile in uno Stato musulmano? Oppure questa lacuna dipende dai traduttori siriaci, poco inclini alla riflessione politica? In ogni caso, conformemente all'organizzazione della prima comunità islamica di Medina, l'aspetto politico, quello giuridico e quello religioso non furono mai distinti. L'islam come religione non era separato dall'Islam politico né da quello giuridico. Gli Abbasidi non modificarono la loro concezione dello Stato né la loro pratica di governo, e intesero restare fedeli al "bel modello" costituito dai Profeti e dalla prima Umma. Il teorico politico musulmano al-Mawardi (975-1058) ricorda che la Umma deve essere governata da un maestro che rispetterà la Legge divina e i diritti di Dio.¹²⁰ La sua influenza resistette per secoli per poi cedere di fronte a quella, più rigorista, di Ibn Taymiyya, il quale "raccomandava un semplice ritorno alla purezza primitiva e alla teocrazia miticamente egualitaria di Medina".¹²¹ Al contrario, forse perché cercavano di sottrarsi al potere di un papato in pieno sviluppo, i monarchi occidentali e i loro giuristi si volsero verso il pensiero politico degli antichi, che ispirò anche le élite dei comuni italiani del XII- XIII secolo. Alla fine del XIII secolo, i giuristi di Filippo il Bello redigono le lettere *Antequam essent clerici*, affermando l'indipendenza e l'anteriorità assoluta del potere laico di fronte a quello della Chiesa e del papa.¹²² In terra d'Islam, dove si disponeva delle opere di Aristotele da quattrocento anni, nessuno ebbe una simile audacia. Nel XV secolo, Jean Gerson, cancelliere dell'Università di Parigi, si richiama, tra gli altri, alla *Metafisica* di Aristotele per sviluppare la sua concezione del potere regale, nel testo *Per la riforma del regno* (1403).¹²³ Argomenta la propria tesi citando l'Antico Testamento, Omero e Platone: un classico esempio del sincretismo caratteristico della cultura europea medievale.

L'Occidente ha messo a frutto l'insegnamento di Aristotele in campo politico, mentre l'Islam ne ha diffidato; non esiste un san Tomaso musulmano che abbia elaborato una visione laica del potere. Aristotele ha potuto fecondare il pensiero politico europeo, ma non ha fatto evolvere quello degli Abbasidi né quello dei Selgiuchidi. La nascita, nel mondo cristiano, di quello che gli storici chiamano lo "Stato moderno" è frutto dell'eredità politica e giuridica del mondo romano e germanico e del pensiero greco, e le radici di tale Stato affondano nella Sacra Scrittura e nel diritto canonico, per esempio attraverso la pratica dell'elezione.

È significativo che in terra d'Islam nessuno mai, nemmeno Averroè, abbia fatto ricorso al sistema giuridico greco-romano.¹²⁴ Il giurista di Cordova Ibn Hazm (994-1063) tentò al contrario di elaborare una nuova versione della Logica di Aristotele a partire dai precetti del diritto musulmano! Il diritto romano non influenzò in alcun modo il sistema giuridico islamico. Si pensi solo al fatto che non esiste, in arabo, una parola in grado di tradurre il termine "persona" e, all'opposto, all'importanza di questo concetto nel diritto occidentale.¹²⁵ Il diritto {fiqh} rimase una specialità interamente islamica e le sue quattro scuole (hanbalita, malikita, chafeita e hanefita) si iscrivono nelle medesime prospettive: rimanere nell'orbita tracciata dal Corano, dalla Sira e dagli hadith e non creare alcuna giurisprudenza che se ne allontani, o ancor meno che vi vada contro. Il fiqh consiste nell'applicare la shari'a, ed è questo che devono fare i giuristi riferendosi sempre alla legge teorica, ideale, che essa costituisce, vale a dire in ultima analisi ai testi del Corano e degli hadith.¹²⁶ Questo non significa ovviamente che il diritto musulmano non sia stato capace di evolversi, ma lo fece entro limiti ristretti, stabiliti fin dall'inizio. Sarebbe stato assurdo per esso fare riferimento al diritto romano, e ancor più al diritto canonico. Il fiqh non distingue tra ambiti giuridico e religioso o culturale: tutti i fatti e i gesti dei musulmani sono inquadrati nello stesso sistema normativo.

L'Islam consiste anzitutto nell'agire correttamente, in una conformità alle regole e ai riti che ogni musulmano deve rispettare. È sufficiente leggere la sura IX, 71: "I credenti e le credenti sono amici gli uni degli altri. Ordinano ciò che è conveniente, proibiscono ciò che è disdicevole; compiono la preghiera, fanno l'elemosina e obbediscono a Dio e al suo Profeta".¹²⁷ Scopo del fiqh è ricordare cosa è proibito, obbligatorio o biasimevole, e la morale non consiste nel fare il Bene, nel senso in cui

lo intendono il mondo greco- romano o il cristianesimo, ma nell'agire secondo la Legge, ossia nell'obbedire a Dio:128 il giusto è colui che si sottomette alla legge di Allah.

Una civiltà si caratterizza in modo significativo per il sistema giuridico che crea e su cui si fonda la sua organizzazione sociale. A questo riguardo, il mondo cristiano e quello musulmano medievale non avevano nulla in comune. La sharia musulmana e i codici giuridici occidentali si contrapponevano su numerosi principi e disposizioni.

La mancata ellenizzazione dell'Islam

La profonda penetrazione della cultura greca nel mondo islamico fu dapprima limitata dall'assenza di una conoscenza diretta della lingua greca, che era il primo veicolo del pensiero antico. Inoltre, i letterati cristiani e musulmani non ebbero lo stesso atteggiamento verso il sapere greco. Il cristianesimo aveva largamente attinto alla cultura antica, rifiutando alcuni elementi - l'epicureismo, per esempio -, ma assorbendone lo spirito. Anche senza una conoscenza approfondita della cultura greca, le tradizioni giuridiche e politiche del mondo romano esercitarono un'influenza sul diritto medievale, sulla nascita dei comuni italiani e sull'idea di impero.129 L'Islam riprese dai greci ciò che ritenne utile, tralasciando però lo spirito. Né la letteratura, né la tragedia o la filosofia greca hanno influenzato la cultura musulmana. Soltanto la logica vi ha trovato il suo posto, all'interno di ambiti molto diversi, e con qualche restrizione.130 Ma di per sé "il ricorso alla logica implica formalizzazione dell'argomentazione e del ragionamento, e non razionalismo": queste parole di Anita Guerreau- Jalabert, riferite all'Occidente medievale dei secoli XII- XIII, valgono anche per l'Islam degli Abbasidi.131 L'eredità greca fu dunque scrupolosamente filtrata e la parte accettata fu declinata in senso religioso, riorientata in funzione delle esigenze del Corano. Le due civiltà, quella della Grecia antica e quella dell'Islam classico, non si sono mescolate. Quando Aristotele penetrò in Occidente, questo cominciò a sviluppare un tipo di civiltà emergente già a partire dalla rinascita carolingia e che, col passare del tempo, si riallacciò tanto ai contenuti quanto all'impostazione della cultura greca. Al contrario, la falsafa fu "una somma di conoscenze e non una problematica".132 Nel mondo cristiano, la filosofia ha a poco a

poco influenzato la teologia provocandone il cambiamento. Nell'Islam medievale, invece, il falsafa non influenzò mai realmente il kalam: filosofia di ispirazione greca e teologia restarono due mondi distinti. In altri termini, nel Medioevo l'Islam non si è ellenizzato, non più di quanto si sia islamizzato l'Occidente.

Il filtro musulmano fu molto selettivo, e se è vero che eruditi arabi o persiani hanno prodotto opere di matematica o di ottica, il pensiero islamico esclude dalla sua riflessione teologica, politica o giuridica il logos dei greci. Dopo Avicenna, a eccezione di Averroè, nessun pensatore musulmano consulta i testi di Aristotele: si lavora ormai su ciò che ne ha detto Avicenna. R mi Brague lo esprime in termini chiari: "L'aristotelismo divenne semplicemente l'avicennismo".¹³³ Se, grazie ai siriaci, la lingua araba si   dotata di uno strumento tecnico, l'universo culturale musulmano   rimasto impregnato di religione. Nei secoli XII e XIII, quando l'Occidente riscopre Aristotele, la sua concezione del mondo, della scienza e della politica ne   sconvolta. All'interno della Dar al-Islam, l'influenza di Aristotele fu invece molto differenziata: forte nei settori della logica e delle scienze della natura; debole, per non dire inesistente, sul piano politico, morale e metafisico. In questi settori, le sure eterne e divine hanno avuto la meglio sul logos greco. Aristotele fu letto, commentato ed elogiato, ma non sfugg  al filtro religioso e non si diffuse al di l  di una ristretta cerchia di giuristi o di medici appassionati di filosofia, mentre la filosofia greca influenzava pi  diffusamente le classi colte occidentali.

Bisogna attribuire al Corano un ruolo decisivo, che spiegherebbe perch  lo sviluppo del razionalismo greco sia stato ostacolato? Il pensiero musulmano   in effetti intimamente legato alla rivelazione coranica, ed   molto diverso in questo dalla ragione greca. Quello che il termine "razionalismo" designa ai nostri giorni non ha equivalenti nell'Islam medievale ed era presente soltanto in nuce nella cristianit  dell'epoca.¹³⁴ Agli occhi dei musulmani quel che non   ragionevole   non adottare la religione di Maometto e non credere alle affermazioni del Corano. Ci  che l'Europa chiama "ragione"   dunque una facolt  assoggettata al carattere divino del Corano. La ragione  , d'altra parte, in stretta correlazione con la lingua araba, lingua della rivelazione coranica e dunque identificabile con l'intelligenza assoluta.

Probabilmente bisogna attribuire la responsabilit  di ci  in ugual misura all'elitarismo dei falsafa e all'assenza nell'Islam di strutture

istituzionali - ossia, sostanzialmente, scuole - in grado di diffondere il loro insegnamento filosofico. I califfi non assicurarono il sostegno indispensabile del potere politico e i giuristi bloccarono qualunque diffusione in una più ampia fetta di popolazione. Il sistema scolastico delle scuole coraniche ignorò la filosofia e il sapere scientifico greco, di cui non aveva bisogno per esplicitare il Corano. Al contrario, il cristianesimo riprese temi e idee della cultura antica, sia per rimediare alle imperfezioni del sistema biblico sia per risolvere problemi teologici.

Parlare di ellenizzazione sembra dunque improprio e snatura la civiltà musulmana imponendole (per etnocentrismo?) una sorta di occidentalizzazione che non corrisponde alla realtà, se non - con beneficio di inventario - per qualche colto personaggio. L'ellenizzazione fu circoscritta ai falsafa che da tale eredità presero del resto le distanze: essa rimase un fenomeno intellettuale, che non influiva sulle mentalità collettive radicate nella fede, né sulle strutture politiche, sociali o giuridiche.

In ultima istanza, dobbiamo dunque tornare al contenuto delle due religioni e allo statuto dei loro testi sacri per comprendere la diversità di evoluzione tra le due civiltà.

Problemi di civilizzazione nel Medioevo

La curiosità verso l'altro è un atteggiamento tipicamente europeo, raro fuori dall'Europa, ed eccezionale nell'islam.

Rèmi Brague¹

Affermazione radicale ma esatta. Possiamo attenuarla ricordando il nome di Mas'udì (morto nel 956), a cui si devono le *Praterie d'oro*, un'opera che per circa due quinti è dedicata ai popoli non musulmani, o quello di al- Biruni, l'unico autore musulmano a essersi interessato al mondo indiano.² Nondimeno, al pari delle altre grandi civiltà come l'India o la Cina, l'Islam medievale non ha sviluppato una vera e propria curiosità per le società straniere. Il rapporto con l'altro era limitato a causa di imperativi religiosi, oppure dobbiamo vedervi il prodotto di circostanze storiche? Le *Mille e una notte*, il capolavoro della letteratura persiana, furono tardivamente tradotte in Occidente da Antoine Galland, tra il 1704 e il 1717, ma lo stesso non è vero per l'Oriente - salvo ulteriori scoperte - per quanto concerne l'*Iliade* o l'*Odissea*? Questa mancanza di curiosità spiega in parte perché il Medioevo offra un sorprendente confronto lungo diversi secoli, più spesso violento che pacifico, tra due civiltà divise, piuttosto che avvicinate, dalla loro comune fede monoteista. A partire dalla fede in un Dio unico, cristianesimo e islam hanno sviluppato sistemi di pensiero e pratiche sociali estremamente distanti tra loro.

Proclamare che cristiani e musulmani hanno lo stesso Dio e fermarsi a questa affermazione è segno di un approccio superficiale. Il Dio degli uni e degli altri non fa gli stessi discorsi, non propugna gli stessi valori, non propone all'uomo lo stesso destino e non si preoccupa allo stesso modo dell'organizzazione politica e giuridica della società umana. È sufficiente la lettura comparata dei Vangeli e del Corano per comprendere quanto siano diversi questi due mondi.⁴ Di fronte al Cristo che rifiuta di punire e far lapidare una donna adultera si erge Maometto, che ordina, in circostanze simili, la condanna a morte della donna

infedele.⁵ Non si possono seguire sia Gesù sia Maometto. La violenza delle polemiche medievali tra cristiani e musulmani non fa altro che rivelare un'opposizione percepita come radicale, e tale alterità pone il problema delle rispettive identità delle due civiltà medievali.

Riflessioni di questo tipo sono considerate con una certa cautela da parte degli storici, che esitano a esprimere giudizi complessivi e strutturali su una determinata civiltà, temendo di conferirle un'essenza permanente, che non tiene conto di cambiamenti e rotture. I salti attraverso i secoli o i continenti sono il più delle volte nefasti per la conoscenza scientifica e, secondo Lucien Febvre, il pericolo dell'"essenzialismo" va di pari passo con la peggior trappola in cui lo storico possa cadere, ossia l'anacronismo. Tuttavia le permanenze esistono o, quanto meno, esistono fenomeni di lunga o di lunghissima durata. Sono questi i fenomeni di cui cercheremo qui di dimostrare l'esistenza. Le civiltà non sono immobili, ma neppure in preda a un movimento incessante e vorticoso, e lo storico non è meno preparato del filosofo o dell'antropologo per studiarle. Lungi dal riassumersi in un noioso catalogo di date, la storia è una riflessione di ordine antropologico che tiene conto del tempo, presta attenzione alle questioni di lunga durata, di successione o di simultaneità, che incidono sulle attività umane. Se si vuole comprendere l'essere umano, bisogna osservare il suo sviluppo nel tempo. Possiamo allora, come invitava a fare Fernand Braudel, scoprire ciò che pertiene all'accidentale, alla congiuntura, e ciò che riguarda invece tendenze più corpose e profonde, in una parola, essenziali.

IDENTITÀ IN QUESTIONE

Civiltà araba o civiltà musulmana?

Per una civiltà, dunque, vivere significa essere capace di donare e di ricevere e di assimilare [...]. Una grande civiltà si riconosce altrettanto dal suo rifiuto di riconoscere elementi estranei, dall'opporsi con veemenza a certi allineamenti, dalla capacità di compiere una scelta selettiva in ciò che le vien proposto, e che spesso le verrebbe imposto se non vi fossero vigilanze o, più semplicemente, incompatibilità di umore e di appetito.⁶ Dobbiamo anzitutto chiarire un punto. Lo abbiamo

ripetuto più volte, ma l'assimilazione persiste, talora alimentata in modo volontario, sulle due rive del Mediterraneo. La civiltà araba non è la civiltà musulmana: da una parte c'è tutto ciò che fu prodotto dagli arabi, di tutte le confessioni, in lingua araba; dall'altra, ciò che porta l'impronta della fede islamica. L'intersezione di questi due mondi è certo tutt'altro che priva di significato, dal momento che i pensatori musulmani si sono espressi in arabo; ma il ruolo assunto dagli arabi cristiani o sabei nella formazione di uno specifico contesto culturale all'interno della Dar al-Islam, tra il VII e il X secolo, mostra anche la diversità di questi due insiemi. Nel Medioevo, l'islam fu la religione dominante, posta al vertice di una stretta gerarchia, e impose i suoi valori al sistema politico, all'arte figurativa, riguardo al posto della donna o allo statuto delle "genti del Libro". È dunque importante non identificare civiltà musulmana e civiltà araba. Non si può non considerare il ruolo cruciale dei persiani, convertiti all'islam pur rimanendo depositari della loro cultura. Allo stesso tempo, questa civiltà araba era inclusa nello spazio politico dell'Islam.⁷ Nel rapporto con l'Europa cristiana, è quest'ultimo che si impose come attore principale. I califfi di Baghdad erano circondati da medici cristiani, ma è da musulmani che conducevano la loro politica straniera nei confronti di Bisanzio o dei crociati. Per questo la questione della trasmissione culturale deve essere considerata più alla luce degli scambi tra l'Europa e l'Islam, che tra l'Europa e il mondo arabo. La distinzione corrisponde alla divisione che l'Islam istituisce tra la Dar al-Islam e la Dar al-Harb ("territorio della guerra"). Sappiamo che questa teoria delle "due case" costituiva l'asse principale della concezione politica nell'Islam classico. Vi si aggiungeva, inoltre, una terza casa, quella del "territorio del tributo", la Dar al-Suhl, appellativo riservato ai Paesi che rifiutavano di convertirsi all'islam, ma che ottenevano una pace temporanea dietro versamento di un tributo.⁸

Il Mediterraneo medievale: punto di incontro o di scontro di civiltà?

Qualunque civiltà si fonda innanzitutto su uno spazio (un territorio) che le appartiene e che gli uomini hanno popolato, modellato, difeso. Il Mediterraneo dei tempi di Carlo Magno o di Federico II aspetta ancora il suo storico, capace di compiere il lavoro che Fernand Braudel realizzò per l'epoca di Filippo II di Spagna.

Il Mediterraneo, come tutti i mari, non è abitato, ma solo percorso. Nessuna civiltà può costruirsi sui suoi flutti; soltanto le sue isole e le sue rive possono ospitare società e culture che, all'occasione, si incontrano, operano scambi, o si combattono. Braudel afferma: "Il Mediterraneo è tagliato da frontiere culturali, frontiere principali e frontiere secondarie, tutte cicatrici che non guariscono e che hanno una loro funzione".⁹ Il Mediterraneo medievale non fu lo spazio di una civiltà, ma uno spazio condiviso da diverse civiltà. Se esiste un mondo mediterraneo, non ci fu - una volta scomparso l'Impero romano, dopo gli ultimi tentativi di Giustiniano - una civiltà mediterranea, ma molte, per le quali le rive del Mediterraneo costituirono le frontiere.¹⁰ Lo spazio marittimo fu teatro tanto di operazioni militari quanto di scambi commerciali. Tra le civiltà, guerre e commerci non smisero di alternarsi, quando addirittura non coincisero, tanto nell'epoca delle crociate quanto nei quattro secoli di jihad che le precedettero.

Henri Pirenne riteneva che l'avvento dell'Islam avesse frazionato lo spazio mediterraneo, separando l'Europa dalle rive meridionali dell'antico mare nostrum dei romani e allontanando così l'Occidente da Bisanzio.¹¹ Di conseguenza il centro dell'Europa carolingia si sarebbe ricostituito attorno ad Aix-la-Chapelle, mentre gli Umayyadi costruivano il primo Impero musulmano da Damasco.

In seguito agli studi di numerosi storici e archeologi, questa visione è stata in parte riconsiderata.¹² Da una parte il crollo del commercio internazionale nel Mediterraneo si produce prima dell'arrivo dei "cavalieri dell'islam", fin dall'inizio del VII secolo. Di contro, nella seconda metà del VII secolo la conquista araba comportò un effetto distruttivo sul commercio marittimo, per esempio con gli attacchi di al-Mu'awiya, il primo califfo umayyade, contro Cipro nel 649 e 653. Ciò provocò il ristagno della civiltà urbana fino al X secolo, in Asia minore, nell'Africa del nord e nella parte meridionale dell'Italia.¹³ Ma il Mediterraneo non divenne un "lago musulmano": il suo spazio, frazionato in una moltitudine di poteri regionali, fu percorso dalle razzie dei pirati, a cui risposero, a poco a poco, la flotta bizantina, a partire dal IX secolo, e poi quella delle repubbliche marinare italiane (Amalfi, Pisa). Pirenne aveva tuttavia ragione quando vedeva l'Europa volgersi a nord: le relazioni commerciali tra i territori merovingi e poi carolingi di Neustria e Austrasia, le isole anglosassoni e il mondo vichingo hanno acquisito importanza nell'VIII e IX secolo. Ma ciò che Pirenne aveva

sottovalutato era l'importanza dei circuiti commerciali del tempo, che avevano una dimensione "mondiale". Gli scandinavi reimmettevano nel mondo carolingio monete arabe scambiate in occasione delle transazioni commerciali effettuate in particolare attraverso il Dnepr, tra il Baltico e il Mar Nero o il Mar Caspio.¹⁴ Esiste allora, per semplificare, una "via Baghdad- Birka". In questo vasto circuito, il Mediterraneo resta escluso. Le forze vive del tempo, almeno fino al X secolo, sono al di fuori del suo spazio. Nel X secolo, quando il potere abbaside è scosso da molteplici crisi, il Mediterraneo orientale è ricaduto sotto il giogo di Bisanzio, mentre la sua parte occidentale è ancora dominata dalle flotte dei diversi emirati costieri musulmani.

Ecco perché è poco convincente parlare di "civiltà mediterranea" al singolare. Non si può neppure affermare che l'Europa sia mediterranea, né nel IX, né nel XIII secolo.¹⁵ Geograficamente, lo spazio europeo toccato dal Mediterraneo è limitato: la Grecia bizantina, la maggior parte dell'Italia, il sud della Francia, la Spagna meridionale e orientale. Il resto ne è lontano: dal Portogallo all'Inghilterra o alla Norvegia, dalla Francia all'Impero germanico o ai Paesi slavi, per non parlare del "mondo dell'Hansa" o della Russia d'Europa, quella dei principi di Kiev e Novgorod. Dire che l'Europa è mediterranea non vale neppure per le sue produzioni artistiche o intellettuali: in che cosa sarebbero "mediterranei" Abelardo, Alberto Magno, Guglielmo di Ockham, o, più tardi, Erasmo, Cartesio, Copernico o Leibniz? Di contro - ma è diverso - l'Europa ha, nel campo del pensiero e della religione, forti origini mediterranee: la Grecia e il cristianesimo. Ma non ha ereditato tutto ciò che le civiltà del Mediterraneo avevano creato. Il cristianesimo stesso si è modificato e forgiato a contatto con l'Impero romano e poi con l'insieme dell'Europa.

Radici greche e identità europee

Mettere in discussione la riscoperta del sapere greco da parte degli europei del Medioevo significa naturalmente interrogarsi sulla filiazione tra la Grecia antica e la cristianità medievale. Il Medioevo europeo può essere considerato a buon diritto come l'erede della Grecia antica?

E questa nozione di eredità, di radice, corrisponde a una realtà storica o non è altro che una costruzione?

Queste due domande sono oggetto di vivaci dibattiti. Specialisti del mondo greco discutono sulla continuità tra la civiltà greca e quella europea, mentre qualche testo recente mette in discussione l'idea di radice applicata alle società umane. Uno studio dell'insieme dei lavori pubblicati su questo argomento sarebbe troppo lungo qui; ci accontenteremo dunque di analizzare le posizioni dell'ellenista e antropologo Marcel Detienne. Nel 2003, Detienne pubblicò un breve trattato sull'autoctonia, in cui criticava il sentimento di radicamento.¹⁶ Due anni più tardi, tornava sull'idea che la civiltà europea avesse avuto "radici greche" e che fosse l'erede della Grecia.¹⁷

NON DOBBIAMO NIENTE AI GRECI...

La tesi difesa è duplice: gli europei non debbono nulla (o poco) ai greci, e costoro appaiono meno originali alla luce dell'antropologia comparata. Detienne nega di conseguenza che la nostra storia cominci con la Grecia e considera questa teoria come una mitologia dell'origine fondata da Ernest Lavisse e ripresa da Fernand Braudel: È opinione comune che la Grecia sia la terra natale dell'Occidente e dei suoi valori, che i conservatori del mondo intero difendono con il medesimo vigore.¹⁸ Aggiunge che nulla di ciò che i greci hanno fatto era ignorato dalle altre civiltà. Le tribù africane, per esempio, hanno fatto largamente ricorso a riunioni e discussioni politiche.¹⁹ La democrazia non sarebbe dunque affatto un'invenzione greca:

Agli storici abbastanza liberi da non risentire dei vincoli dell'ordine che li governa, gli antropologi hanno insegnato che diverse culture in Africa e nel mondo slavo hanno messo in pratica, ieri e oggi, forme di "democrazia" nelle assemblee convocate per dibattere le "questioni comuni" del gruppo. Non esiste un miracolo o chollo più di quanto esista un miracolo greco o cosacco, checché se ne dica.²⁰ Allo stesso modo, i miti polinesiani o amerindi equivalgono in ricchezza, in bellezza e complessità a quelli dei greci. La pratica dell'antropologia comparata permetterebbe dunque di sfuggire a una visione troppo riduttiva, chiusa nei vecchi confini nazionali, e che disprezza culture diverse dalla nostra.

Questa tesi non regge al confronto con alcuni elementi di ordine storico. L'originalità della pratica politica dei greci non risiede nella consuetudine delle assemblee deliberative, né nell'utilizzo della

procedura elettorale. Altre società, non europee, hanno infatti operato in modo simile. Hanno anche ritualizzato, quando non istituzionalizzato, le loro pratiche politiche. Esiste invece un'originalità greca che risiede nell'elaborazione di una riflessione scritta, argomentata e logica, sulla politica, la città, l'organizzazione dei poteri in seno alla società. Come scrivono Jacques Brunschwig e Geoffrey Lloyd: D'altra parte, solo in Grecia sono esistite istituzioni e pratiche di potere, analisi politiche, riflessioni sullo Stato, sulle relazioni tra governanti e governati, sulla natura dell'ordine politico. Ma ciò che distingue la Grecia resta la formazione e l'organizzazione della città, la pratica del dibattito pubblico, i procedimenti della decisione in comune, la scrittura e la pubblicità delle leggi e, sul piano dell'analisi politica, uno stile di giustificazione e di argomentazione che assomiglia a quello che si è sviluppato nei campi della filosofia e della scienza.²¹ È in questa riflessione concettuale, condotta in modo identico nei settori della politica, della filosofia e della matematica, che si esprime la vera specificità dei greci. Questa si è prolungata nei secoli, anzitutto nel mondo romano, poi nell'universo europeo del Medioevo. La filiazione è innegabile. La Grecia ha inventato la politica, e l'Europa se ne è ispirata.²² Bisogna aggiungere che la storia e la geografia presentano dei limiti: l'Europa non può essere stata influenzata da pratiche politiche proprie di società con cui non ha avuto alcun contatto. Per quanto possano essere suggestivi i miti "americani", gli europei hanno avuto accesso all'Iliade, non ai racconti mitologici degli indiani delle pianure; sono stati ispirati dalle tragedie di Eschilo o dalle commedie di Aristofane più che dai dibattiti delle loyajirga afghane.

La pratica politica della Grecia antica poggia su un certo numero di valori, talora diversi, talora contraddittori: Atene, Sparta o Tebe hanno tutt'altro che gli stessi modelli di cittadinanza.²³ Ma tra gli ideali propugnati dai greci dell'antichità - quanto meno da alcuni di loro - vi sono la libertà, la ragione e la democrazia.²⁴ In fin dei conti, meglio questi "luoghi comuni dell'umanesimo" che le originalità della barbarie. È certamente semplicistico affermare che i greci ci hanno tramandato i loro valori, e Marcel Detienne sottolinea a ragione il carattere abusivo di questa scorciatoia, che ignora le differenze tra epoche e città. In realtà, gli europei, nel corso della storia, hanno scelto dell'universo antico ciò che preferivano. Non sono stati conservati la *krypteia* spartana né l'omosessualità iniziatica, per prendere due esempi significativi, e nella

ricerca dei suoi antenati l'Europa ha scelto Socrate piuttosto che Atene che lo condannò a morte...

L'antropologia permette di sfumare il "miracolo greco", sottolineando la diversità della Grecia antica e la parte dei suoi elementi "selvaggi". Ha anche il merito di ricordare l'esistenza di prestigiose civiltà non europee o di attirare l'attenzione su altre forme di pensiero religioso. Tuttavia, affermare che niente di ciò che i greci hanno elaborato è stato ignorato dalle altre civiltà è falso. Il solo caso della matematica basta ad apportare un controesempio sufficiente. Ammirare i miti dei polinesiani non impedisce di constatare, senza far loro torto, che la loro matematica non vale quella dei greci. E da nessuna parte, India compresa, lo sviluppo di questa disciplina è avvenuto con la stessa modalità e con gli stessi risultati che in Grecia. Curiosamente, con una dimenticanza troppo strana per essere involontaria, Detienne lascia da parte Euclide, Talete, Pitagora o Archimede. La matematica rivela invece in tutta la sua ampiezza quell'invenzione del genio greco che è il ragionamento. Non esiste matematica senza concatenazione rigorosa di proposizioni dimostrate e verificate. In questo ambito, i greci hanno introdotto innovazioni di portata notevole: i loro ragionamenti riguardavano nozioni astratte e non più oggetti reali, pur senza usare una scrittura simbolica. Inoltre, la validità del ragionamento non era più sottomessa alla verifica dell'esperienza pratica, poiché essa dipendeva soltanto dalla coerenza interna della dimostrazione. Si tratta di un doppio e sostanziale progresso sul cammino dell'astrazione.

Questo non significa che i greci siano stati i soli a utilizzare la ragione umana: essa è universale. Ma hanno saputo farne uno strumento al servizio del pensiero e della conoscenza del mondo, strumento che ha prodotto evidenti risultati in filosofia, così come nella matematica o nell'architettura. Questo utilizzo della ragione si ritrova nella pratica del dibattito politico, che presuppone l'esistenza all'interno della città di un vero e proprio spazio pubblico in cui ci si possono scambiare opinioni e dove si può sviluppare l'arte del persuadere e del convincere.²⁵ Ne deriva un'altra originalità dello spirito greco, ancora oggi ben presente in Occidente, e cioè lo spirito critico e l'esercizio dell'autocritica. Esso richiede un lavoro di riflessione su di sé e assicura lo sviluppo della consapevolezza di se stessi. La capacità critica è certamente utile in politica, ma anche nella scienza, poiché permette di riflettere sulle condizioni di produzione del sapere e sulla validità dei risultati

ottenuti.²⁶ La maggiore originalità dei greci consiste forse in questa volontà di riflessione rispetto al sapere e al mondo.

Il comparatismo è dunque illuminante, come può esserlo un'analogia, ma non spiega tutto. In particolare, non permette di rendere conto delle specificità di ogni cultura. Se si spinge troppo oltre, induce a livellare tutte le civiltà, e dunque a tralasciare la questione del progresso nei settori in cui pure è misurabile, come la produzione scientifica o la condizione giuridica di uomini e donne.²⁷ Ma se i greci non hanno fondamentalmente nutrito "lo spirito stesso della nostra civiltà d'Occidente",²⁸ chi lo avrebbe fatto allora? Bisognerebbe ammettere che non esiste civiltà occidentale, o che le civiltà non hanno radici. Quest'ultimo termine, a cui il cattivo impiego politico fatto in passato toglie oggi ogni senso, a danno della conoscenza stessa, è dunque di ritorno.

LA NOZIONE DI RADICE E LA SUA REALTÀ

Il termine "radice" è all'origine di una semplice metafora, che possiamo trovare - a giusto titolo - troppo immaginifica e imprecisa per servire a un discorso scientifico. Nondimeno, essa indica una realtà concreta: esistono, all'interno delle società umane e delle loro culture, permanenze, elementi di lunga durata. Il più evidente è probabilmente la lingua, che, come sappiamo, evolve con lentezza. Essa costituisce un tratto distintivo essenziale, di cui lo storico non può trascurare l'importanza. E la storia delle lingue, come il fenomeno delle eredità linguistiche, permette di identificare spazi di cultura comune, filiazioni tra spazi o, al contrario, discontinuità. Non si insultarono i giapponesi affermando che il francese non deriva dalla lingua nipponica, e viceversa.

D'altra parte, gli scambi e le trasmissioni culturali poggiano in parte su vettori istituzionali - dunque politici - che permettono la conservazione, la riproduzione, la diffusione dei saperi. Le culture non nascono di colpo, ma si sviluppano nel lungo periodo, e hanno di conseguenza una storia e delle origini. Non si limitano neppure alla semplice perpetuazione delle origini, dal momento che le prolungano, le aggirano, quando addirittura non se ne discostano. Negare l'importanza delle radici significa negare la permanenza delle civiltà umane

attraverso il tempo: in altri termini, il fatto di avere una storia. Rifiutare l'idea contenuta nel termine "radice", per quanto esso appaia insoddisfacente, costringe a eliminare il tempo e conduce, sembra, a una impasse scientifica.

Accettare questo termine non deve di contro impedire allo storico di distinguere tra origini autentiche e quelle che le società si sono forgiate e che possono appartenere al mito. Ma i miti delle origini, anche falsi, assumono talora un valore essenziale. Una nazione esiste solo a condizione che i suoi membri abbiano - o si riconoscano - un passato comune e accettino dunque, al di là di tutte le loro differenze, un futuro comune. Nel caso contrario, la nazione scoppia, talora al prezzo di una guerra civile. Che alcune radici siano considerate dallo studioso alla stregua di miti non impedisce loro di avere, presso coloro che vi sono legati, una reale influenza. Le realtà psichiche, anche false, non hanno meno importanza di quelle materiali.

Rifiutare certe radici significa anche fare tabula rasa di una serie di tratti specifici di una cultura o di una civiltà, il che può condurre a sostituirvi altri elementi, anche esterni a essa. Questo processo deriva a volte da una volontà ideologica, o politica: tende a impiantare una cultura al posto di un'altra, dunque a riformare il passato, e può essere un modo per costruire il futuro...

LA NOZIONE DI IDENTITÀ CULTURALE

Il tema delle radici viene così a incontrare quello dell'identità. Lo storico non deve esitare a distinguere ciò che determina la specificità di tale cultura, o di tale civiltà. È forse anzi uno degli obiettivi e degli interessi profondi del suo lavoro: esplorare, attraverso le diverse sovrastrutture della civiltà, il potenziale di invenzioni sociali, culturali e religiose dell'essere umano, in tutti i luoghi e in tutti i tempi. L'identità è dunque un oggetto legittimo dell'inchiesta storica. Nessuna società umana ha mai presentato un'identità effimera; tutte hanno conosciuto una certa durata, che ha permesso loro di imprimere la propria traccia nei rispettivi territori, di trasmettere i loro valori, i loro miti, le loro tecniche. Tutte hanno una storia e un passato. Tutte si sono radicate nel tempo e nello spazio. Negare la nozione di identità - conseguenza quasi inevitabile se si rifiutano le radici - genera una confusione tra fenomeni

distinti e ostacola la riflessione. Ai nostri giorni, questa idea di identità provoca vive reazioni, di cui Marcel Detienne si fa il portavoce: Identità? Perché, piuttosto che unicità o essenza? Evidentemente l'identità è una parola contenitore. Crisi d'identità di grandi Paesi? Ma come definire un'identità culturale?²⁹ La domanda è pertinente, a condizione di non considerarla come la prova dell'impossibilità della sua risoluzione. Detto questo, in effetti, come definire un'identità culturale? Ci possiamo interrogare su quello che accade se non la definiamo, o se dichiariamo che non esiste. Qualunque collettività umana non è altro, allora, che un aggregato di individui isolati senza nulla in comune, nemmeno la lingua materna, poiché condividere una lingua crea condizioni di scambio rapide, agevoli, e dunque una cultura. Come tutti gli altri oggetti di studio dello storico, le identità culturali devono essere portate alla luce, costruite a partire dalle fonti, dalle tracce, dalle testimonianze lasciate dalle società.

È sufficiente gettare uno sguardo per qualche istante sulla pittura cinese, la poesia giapponese, la teologia medievale o i racconti della Bagavatjita per prendere coscienza di un'evidenza: l'identità culturale non è una finzione. E non la si potrebbe negare con il pretesto che evolve nel corso del tempo. Sarebbe come dire che un fenomeno non esiste, semplicemente perché si trasforma. Potremmo forse affermare che l'identità di un uomo è un'illusione perché il bébé che è stato a sei mesi non presenta quasi somiglianze con il vecchio che è a novant'anni? L'identità non è la permanenza, ma negare l'identità rischia di impedirci di distinguere somiglianze e differenze. Il vecchio non è il bambino che fu, ma ancor meno si potrebbe dire che si tratta di un altro essere umano... identità e separazioni si creano tra gli esseri, come tra gli spazi o le culture. E ogni separazione non è frutto o espressione di rifiuto.

Insomma, i progressi scientifici o sociali sono misurabili, e non possono essere scissi dalla comparazione delle civiltà; le eredità esistono e il comparatismo riveste tanto più valore e interesse in quanto evita di degenerare in un relativismo generalizzato. Rifiutare l'esistenza di radici significa non ammettere che le società umane si sviluppano in uno spazio che occupano e modificano con il trascorrere del tempo; negare le eredità, reali o immaginate, significa rifiutare la possibilità di trasmissioni culturali. L'antropologia ha tutto da guadagnare a integrare la storia (il modo in cui l'uomo agisce nel tempo e subisce o meno la sua azione) e la geografia (il modo in cui l'uomo si appropria e trasforma lo

spazio in cui vive). Gli esseri umani sono radicati in spazi che talora eleggono a patria; sono inoltre membri di una stessa specie, il che spiega, forse, perché siano mossi da schemi inconsci specifici di questa specie. Lo psichiatra e psicologo Carl Gustav Jung lo aveva qualificato come "inconscio collettivo", idea che si esprimerebbe meglio definendola come "strutture collettive dell'inconscio individuale".

PERMEABILITÀ NEL MEDIOEVO?

L'ampiezza degli scambi tra civiltà diverse dipende al tempo stesso dall'intensità della loro influenza, dal loro grado di accettazione degli influssi esterni e dalle possibilità materiali di trasferimenti culturali. Possiamo misurare tali elementi per le due grandi civiltà medievali dell'Islam e della cristianità? E, poiché siamo in presenza di due culture a vocazione universale, possiamo valutare la loro permeabilità agli apporti stranieri?

L'Islam, espansionista e centripeto

L'Islam non è uno spazio che popoli successivi sarebbero venuti a occupare e dove si sarebbero fusi, ma, al contrario, una cultura che si è costituita per conquiste, a partire da un punto d'origine. Questa cultura si era di primo acchito formata intorno a un modello, le cui componenti religiose, politiche e giuridiche erano strettamente collegate tra loro, anche se non erano pienamente costituite al tempo della prima comunità, a Medina. Per questo la religione musulmana ha dato luogo a una civiltà originale, a cui può aggregarsi qualunque popolo, ma in cui il posto lasciato alle influenze culturali esterne, possibili certo, è sottomesso a condizioni. Esse devono prima passare attraverso il setaccio giuridico e concettuale derivante dal Corano. I persiani hanno potuto adattare la loro arte delle miniature o la loro abilità a narrare la storia - i grandi storici dell'epoca abbaside, come Tabari o Baladhuri, sono persiani - ma non, sembra, i temi ereditati dallo zoroastrismo. Il sapere antico ha dovuto passare attraverso un vaglio più stretto di quello che gli impose il cristianesimo, il che non dovrebbe sorprendere poiché la religione cristiana è nata all'interno di un universo greco e le era

dunque più agevole, rispetto all'islam, accoglierne l'eredità. E soprattutto, nel corso del tempo, il setaccio non si è allargato, ma ristretto. L'Impero ottomano rimase impermeabile al Rinascimento del XVI secolo, così come il mondo abbaside aveva rifiutato di lasciarsi influenzare dalla metafisica o dalla politica aristotelica. La grandezza del pensiero di un uomo è qualcosa che fa onore alla sua civiltà, ma non implica la trasformazione di tale civiltà: i libri di Averroè furono dati alle fiamme, e i suoi discepoli furono dei cristiani o degli ebrei.³⁰ Insomma, la civiltà islamica ha un carattere al tempo stesso espansionista e centripeto, il che non è in contraddizione. Si rivela meno permeabile della cristianità, che ha potuto assimilare un'eredità pagana di cui l'Islam ha diffidato.

Una nozione da riprendere: la "trasmissione culturale"

Una civiltà trasmette i propri valori, le proprie idee, il proprio diritto o la propria scienza a un'altra attraverso la conquista, imponendo la visione del mondo e il sapere del colonizzatore. Può anche semplicemente trasmettere dei testi, inviare i suoi dotti, rispondere alle domande che le sono poste. La trasmissione è allora una questione di dialogo. Infine, una civiltà può non diffondere nulla ed essere l'oggetto della curiosità dei propri vicini, che vengono a derubarla dei suoi tesori intellettuali o artistici, o a ispirarsene. Reciprocamente, una civiltà accetta o meno di ricevere e di assimilare elementi esterni.

Per quanto concerne il passaggio del sapere antico all'Occidente, il mondo arabo non ha agito da colonizzatore, poiché non ha conquistato l'Occidente, a eccezione della penisola iberica e di diverse isole del Mediterraneo. Nelle terre che ha conquistato (Siria, Egitto, Maghreb), si è trovato a contatto con un sapere da cui ha ripreso alcuni elementi, per ignorarne o rifiutarne altri. D'altra parte, la lunga durata dei conflitti che opposero l'Islam alla cristianità, a partire dalle prime razzie della metà del VII secolo contro l'Impero bizantino, fino agli impressionanti attacchi dei secoli VIII e IX contro la Spagna o l'Italia, proseguiti anche nel X secolo, non ha certo favorito un dialogo scientifico. La controffensiva lanciata attraverso la Reconquista spagnola, e poi sotto l'egida del papato con le crociate, non migliorò le cose.

Non si può dunque dire che l'Islam abbia proposto il suo sapere agli occidentali, né che abbia inviato i suoi matematici o i suoi ulema a dispensare la loro scienza agli infedeli. Insomma, ciò che l'Occidente ha scoperto, è andato a cercarselo direttamente. Ha approfittato inoltre dei manoscritti portati dalle élite mozarabe o ebreo scacciate dagli Almohadi, quando non ha fatto man bassa a Saragozza e a Toledo di manoscritti in arabo. Infine ha beneficiato delle traduzioni effettuate su richiesta degli abati o dei vescovi da chierici che conoscevano il greco come Giacomo Veneto. Le scoperte e le trasmissioni sono ogni volta il risultato del desiderio di sapere che animava le élite ecclesiastiche europee.

Che l'Islam abbia conservato, grazie ai cristiani siriaci, arabi o arabizzati, una gran parte del sapere greco è indiscutibile. Che l'Occidente ne abbia beneficiato è esatto, anche se questo non fu l'unico canale attraverso cui riscopri questo sapere. Ma che i musulmani abbiano volontariamente trasmesso il sapere antico ai cristiani non è che una pura supposizione. Quei tempi di jihad e di crociate ignoravano le cooperazioni culturali tra mondi in guerra. Unico esempio, un racconto probabilmente leggendario mostra al- Mansur mentre cerca di ottenere la cooperazione di Leone il Matematico, il quale rifiuta. Nel 1100, il giurista di Siviglia Ibn Abdun mette in guardia contro la vendita di libri scientifici agli ebrei e ai cristiani, che potrebbero in seguito approfittarne...³¹ L'Occidente è andato a cercare la scienza; la "trasmissione araba" spesso evocata non fu che passiva.

Non che il mondo musulmano sia rimasto passivo di fronte al sapere greco. Lo sottopose anzi a un filtro, lo orientò in senso religioso, lo riprese, o lo prolungò in alcuni aspetti come nella matematica o nella medicina. Si parla, invece, di passività dell'Islam di fronte all'Occidente. I musulmani non hanno bussato alla porta dei cristiani, portando loro le opere di Aristotele con il compito di tradurle dall'arabo al latino. E nemmeno avevano l'intenzione di far riscoprire al mondo cristiano le proprie radici culturali, né di "civilizzarlo". Il mondo europeo ha saputo trovare in se stesso le risorse necessarie e sufficienti per tradurre opere greche, e poi commentarle e utilizzarle. È anche possibile che la resistenza a produrre un'opera individuale, caratteristica della cristianità medievale, abbia condotto alcuni pensatori del Medioevo a tacere la loro originalità e ad attribuire le proprie scoperte ad altri. Un passaggio di Adelardo di Bath è, da questo punto di vista, abbastanza

sorprendente: La nostra generazione ha questo difetto radicato: rifiuta di ammettere tutto ciò che proviene dai moderni. Così, quando ho un'idea personale, se voglio pubblicarla, la attribuisco a qualcun altro e dichiaro: "Lo ha detto il tal dei tali, non io". Per evitare l'inconveniente che si pensi che io, ignorante, abbia attinto al fondo delle mie proprie idee, faccio in modo che si creda che le ho tratte dai miei studi arabi.³² Un'affermazione che merita riflessione.

Le traduzioni: una fonte di progresso o di errori?

La trasmissione presuppone la traduzione, che comporta a sua volta alcuni ostacoli. Quando si parla dell'immenso sforzo di trasposizione dei testi greci in siriano, in arabo o in latino, si è indotti a interrogarsi sulla qualità di queste versioni e sulle inevitabili deformazioni che i passaggi successivi da una lingua all'altra hanno potuto infliggere al testo originale. Quale testo di Aristotele, di Euclide o di Archimede si ottiene dopo averlo trascritto dal greco al siriano, poi dal siriano all'arabo, e infine dall'arabo al latino? Anche le traduzioni dirette dal greco al latino, pur comportando meno passaggi, e dunque meno rischi di errori, non sono sempre state corrette. Giovanni da Salisbury non si lamentava della qualità di quella di Giacomo Veneto? I lettori delle traduzioni si trovavano talora di fronte a problemi insolubili. Danielle Jacquart ha messo in luce gli ostacoli che incontra una scienza che deve forgiare il proprio vocabolario a partire da una, o da più, lingue straniere; il medico medievale, scrive, di fronte a versioni differenti di una stessa opera, una dal greco, l'altra dall'arabo, era costretto a cimentarsi in una "vera e propria critica testuale".³³ Studiare il legame tra traduzione e trasmissione di un sapere richiede competenze al tempo stesso linguistiche a maggior ragione quando si tratta di lingue rare -, scientifiche e storiche. Il che equivale a dire che solo un'equipe di studiosi può farlo. Ma i lavori specialistici danno un'anticipazione dei risultati a cui si potrebbe giungere. Marie- Thérèse d'Alverny rileva per esempio qualche errore di traduzione da parte di Giacomo Veneto.³⁴ Là dove Aristotele scrive che la natura dell'uomo è schiava, Giacomo Veneto traduce: "la natura è la serva dell'uomo". Il termine *logos* è sempre reso con *ratio*, nonostante i molteplici significati del termine greco. In realtà, Giacomo Veneto traduce quasi parola per parola, come

facevano in tanti in epoca medievale. La D'Alverny segnala anche che i traduttori arabi o Gerardo da Cremona non hanno proposto versioni molto più esatte.³⁵ Nella stessa direzione, gli studi condotti da Lemay mostrano che le traduzioni eseguite a Toledo, come quella della versione araba di un testo astronomico greco da parte di Giovanni di Siviglia ed Ermanno di Carinzia, sono piene di errori, che siano di lettura del testo arabo, controsensi, confusioni o interpolazioni di ordine culturale.³⁶ I traduttori latini hanno per esempio fortemente attenuato il fatalismo astrale presente nel testo arabo, il quale, d'altra parte, non corrispondeva affatto alle concezioni greche. Lemay nota inoltre che i testi arabi non erano esenti da oscillazioni nel loro modo di rendere l'originale greco.³⁷ Lorenzo Minio-Paluello, dal canto suo, deplorava la "verbosità propria della lingua araba", poco adatta, secondo lui, al discorso filosofico.³⁸ Sottolinea in particolare questo difetto a proposito della traduzione di Gerardo da Cremona degli *Analitici secondi*, il cui titolo latino è, a partire dal termine arabo stesso, *De demonstratione*.³⁹ Si è riusciti a ricostruire lo schema della traduzione: Hunayn ibn Ishaq ha tradotto dal greco al siriano, suo figlio Ishaq ha prodotto una seconda versione in siriano, a partire dalla quale, prima del 960, l'arabo cristiano Abu Bishr Matta ibn Yunus ha realizzato la prima traduzione dal siriano all'arabo.⁴⁰ Questa fu seguita da un'altra traduzione in arabo, fatta da un autore sconosciuto, più ampollosa e lambiccata di quella siriana e della prima versione araba di Abu Bishr.⁴¹ Sono queste due traduzioni arabe che Gerardo da Cremona ha utilizzato per mettere a punto il suo testo latino. Possiamo immaginare il numero di distorsioni, di errori, di imprecisioni, dovute a quattro traduzioni successive, di qualità diseguale. Questo timore è confermato dal confronto tra il testo greco originale e il testo latino definitivo di Gerardo da Cremona.⁴² La traduzione siriana è fedele all'originale greco; quella di Abu Bishr se ne allontana, ma resta solida. La traduzione araba anonima, che stempera la versione di Abu Bishr, è invece molto differente dall'originale greco.⁴³ Purtroppo Gerardo da Cremona vi fa spesso riferimento. Così, benché più vicino a una trascrizione letterale, il testo di Giacomo Veneto è migliore del suo. Da tutti i punti di vista, era meglio partire dal greco. La verifica di tali ipotesi si ha quando sappiamo che tutte le traduzioni dall'arabo sono state sistematicamente riviste a partire dai testi greci, in particolare grazie al lavoro di Guglielmo di Moerbeke alla fine del XIII secolo.⁴⁴ Infine, i traduttori stessi potevano volontariamente produrre

lavori di diversa qualità. Hunayn ibn Ishaq ne è un ottimo esempio: quanto le sue traduzioni in siriano sono rigorose, tanto quelle in arabo sacrificano la precisione per l'eleganza dello stile e per la chiarezza.⁴⁵ Nella sua Risala, dice che la persona e l'età del destinatario contribuivano a stabilire la qualità della sua stessa traduzione.

ANTAGONISMI MEDIEVALI

Scambi limitati

Riguardo a quanto potevano trasmettersi le due civiltà, quella cristiana e quella musulmana nel Medioevo, esiste un'abbondante bibliografia. Nessuno sottovaluta la frequenza delle relazioni commerciali o ignora ciò che le due civiltà diffusero al di fuori delle proprie frontiere, dal momento che entrambe erano animate da una religione con ambizioni universali.

Ma in campo culturale i passaggi appaiono molto aleatori, e sono anche i più difficili da percepire per lo storico. Cristiani e musulmani potevano trasmettersi tecniche di irrigazione, metodi commerciali, termini specifici, senza rinnegare la loro identità: le parole arabe che designano le monete, dinar e dirham, provengono rispettivamente da "denaro" e "dracma". Potevano, all'occasione, in particolare tra guerrieri, fraternizzare almeno per qualche tempo. Siamo nell'ambito di tratti culturali, mobili, di facile diffusione. Furono possibili alcuni passaggi di informazioni scientifiche, come nel caso della numerazione di posizione e delle cifre arabe che, d'altra parte, l'Islam stesso aveva preso in prestito dai politeisti indù attraverso l'intermediazione siriana.⁴⁶ Alcuni testi letterari furono inoltre adattati, ma in una sola direzione. Per esempio vengono riprese a Bisanzio le avventure persiane di Sindbad il marinaio, trasposte nell'XI secolo sotto il nome greco di "Syntipas", divenuto filosofo, da Michele Andreopulos.⁴⁷ Che cosa dobbiamo concludere, invece, dal fatto che l'Islam non riprese alcuna opera letteraria del mondo cristiano: la sua preminenza letteraria o la sua indifferenza per le altre culture, per non dire, come sostenuto da alcuni, un complesso di superiorità?⁴⁸ I prestiti sono fatti anche di rifiuti: l'Islam adottò il sistema di suddivisione della settimana, eliminandovi qualunque riferimento ai pianeti così come agli dei pagani.

Non appena si prendono in considerazione le visioni del mondo, i riti e le concezioni religiose, il rapporto con il divino, gli scambi diventano ben più difficili. Questi elementi sono troppo differenti, e soprattutto troppo contraddittori, per essere assimilati dalla civiltà esterna, che corre il rischio di vedersi assorbita o convertita. Fernand Braudel sottolineava già che mai "una civiltà giunge a mordere sensibilmente sul dominio di un'altra".⁴⁹ E insisteva sull'impossibilità di fondere più religioni in uno stampo comune: Solo gli utopisti possono sognare di fondere insieme le varie religioni; le religioni, ciò che c'è di più personale, di più resistente in quel complesso di beni, di forze, di sistemi che è ogni civiltà.⁵⁰ L'Islam non poteva lanciarsi nell'arte della statuaria o della pittura senza contravvenire ai suoi fondamenti. Allo stesso modo, il mondo cristiano rifiutava la poligamia e non accettava che Maometto fosse il "sigillo dei profeti" dell'islam e che, di conseguenza, Mosè o Gesù fossero stati profeti musulmani. Dietro la violenza delle controversie medievali, sono questi gli elementi di fondo che si ritrovano.

Possiamo abbandonare una vecchia tecnica a favore di una nuova, ma non ci si distacca così facilmente dalle proprie concezioni della famiglia o del cosmo. Non si abbandonano neppure i propri sistemi politici o giuridici, soprattutto quando, come nell'Islam, una tendenza centripeta riconduce sempre i fedeli verso la Umma originaria, che fu ben reale, ma che acquisisce un valore mitico di fondazione.⁵¹ Da qui l'aspetto involutivo sottolineato da alcuni commentatori, che ancora l'Islam al suo centro originale, da cui non può allontanarsi, a rischio del grave peccato dell'innovazione.

I fatti strutturali, complessi e profondi, non si trasmettono; al limite, si impongono all'altro in un processo di acculturazione, di cui la lenta conversione all'islam delle popolazioni d'Egitto o del Maghreb tra l'VIII e l'XI secolo costituisce un buon esempio. Insomma, ciascuna delle due civiltà era come vaccinata contro l'altra.

Nel Medioevo, dialogo impossibile

Se i prestiti non potevano essere che limitati, un dialogo autentico, che è ben di più e ben diverso da un prestito, era impossibile, e questo anche senza gli episodi militari dell'espansione musulmana o della

Reconquista: i due mondi, legati a una religione a vocazione universale, non potevano non percepire l'altro come un rivale.

A dire il vero, esistono solo rarissimi esempi di dialoghi, fatti di domande e risposte, limitati a casi individuali, senza alcuna portata politica o sociale.⁵² Il dialogo presuppone inoltre che ognuno dei partecipanti veda l'altro come un suo pari, che gli riconosca altrettante facoltà che a se stesso e che accetti di lasciarlo esprimere liberamente: il dialogo richiede, tra coloro che lo instaurano, un fondo comune. Il cristianesimo, invece, considerava l'islam come un'eresia o una forma di paganesimo e l'islam aveva la netta sensazione della propria superiorità; non è forse detto nel Corano, ai musulmani: "Siete la migliore nazione mai suscitata tra gli uomini"?⁵³ Ci si poteva fare la guerra senza conoscersi veramente, né volersi conoscere: il vicino era come invisibile.⁵⁴ Il fossato tra le due civiltà medievali non cessò di approfondirsi. Fu scavato fin dalle origini dell'Islam. Ben prima delle crociate, violente critiche si alzarono contro i cristiani, principalmente in ragione del fatto che, in virtù di quanto il Corano fa dire a Gesù, il cristianesimo è percepito come un politeismo che ammette l'esistenza di tre dèi: il Padre, il Figlio e Maria. Non è certo la Trinità come i cristiani la concepiscono, ma è quella che Gesù, nel Corano, afferma di non aver mai insegnato al posto dello stretto monoteismo islamico.⁵⁵ Di conseguenza, in quanto verità coranica, questa visione della Trinità giustifica l'accusa di triteismo lanciata contro i cristiani, che ricade nel grave peccato di associazionismo (shirk), consistente nell'attribuire altre entità a Dio. I cristiani si vedono così rimproverare di essere dei mushrikun, degli "associazionisti", cioè dei politeisti.

Inoltre, l'Islam non poteva riconoscere, senza autodistruggersi, una qualunque validità ai Vangeli: il loro testo doveva essere stato falsificato dai cristiani e la rivelazione dell'islam - la sottomissione al Dio unico - che essi contenevano in origine doveva essere soppressa perché il messaggio coranico fosse autentico. Numerosi versetti del Corano contengono questa recriminazione verso gli ebrei e i cristiani.⁵⁶ Si parlò dapprima di "alterazione" {tahrif) delle Scritture, che gli ebrei e i cristiani avrebbero consapevolmente letto in modo distorto. Poi, con al- Jahiz (776-868/869), apparve la critica - sempre attuale - di una falsificazione materiale del testo.⁵⁷ Uno dei più famosi rimproveri rivolti ai cristiani è di aver nascosto che Gesù avrebbe annunciato la

venuta di Maometto.⁵⁸ Se Gesù è il figlio di Dio, allora Maometto non può essere il suo Profeta. Questa verità vale per entrambi i mondi.

I primi testi di polemica anticristiana risalgono a Dirar ben Amr (728-796) e Abu l-Hudayl (seconda metà dell'VIII secolo), mentre, dal canto loro, Giovanni Damasceno (650-749?) e il vescovo di Harran, Teodoro Abu Qurra (750-820/825), si lanciano in una confutazione dei principali argomenti addotti dai musulmani contro il cristianesimo sull'Incarnazione, la Resurrezione e la Trinità, e denunciano l'islam come un'eresia e Maometto come un falso profeta.⁵⁹ Tra i testi musulmani più violenti, al di fuori di diversi versetti del Corano ("Che Dio li annienti! Sono talmente stupidi!"),⁶⁰ vi è la diatriba di al-Jahiz (IX secolo), che affermava che "l'infedeltà dei cristiani è la più ripugnante poiché essi sono il popolo più sporco". Il Discorso sui cristiani del giurista di Cordova Ibn Hazm (994-1063), dal canto suo, parla di "assurdità", di "perversione", e qualifica il discorso cristiano sulla Trinità come "abietto".⁶¹ Si capisce, in tali condizioni, come il regime giuridico della dhimma, applicata agli ebrei e ai cristiani, abbia obbedito più a una logica di discriminazione che di tolleranza, termine anacronistico nel Medioevo. I dhimmi, etimologicamente dei "convenzionati", erano cittadini di seconda fascia, colpiti dalla segregazione,⁶² sottomessi a numerose proibizioni. Dovevano portare segni colorati sui loro abiti o una larga cintura esterna - lo zunnar - per distinguersi dai musulmani. Un'imposta speciale, la jiziya, li colpiva in cambio della protezione del potere, il che lascia supporre che in quanto cristiani potevano correre dei rischi.⁶³ Questi dhimmi non avevano il diritto di possedere armi o cavalli, non potevano sporgere denuncia contro un musulmano, né sposare una musulmana e la loro pratica religiosa era possibile solo a condizione che fosse svolta nella più totale discrezione. Non erano, in sostanza, padroni del loro destino.⁶⁴ Cercarono così una risposta alla precarietà della loro condizione e una garanzia di fronte ai capricci del potere nell'esercizio di professioni indispensabili, come la medicina o, al contrario, nella cancellazione, quando non nella denigrazione, della propria cultura.⁶⁵ Diversi studiosi dell'Islam considerano tuttavia questa condizione con ottimismo e, come Claude Cahen, ritengono che: L'immagine del mondo musulmano, fino all'XI secolo, è dunque quella di una notevolissima società multiconfessionale [...] in cui persiste senza fatica una proporzione

considerevole di fedeli di altre professioni, in una simbiosi di cui si cercherebbero invano gli equivalenti in altre società.⁶⁶

Ma la proporzione considerevole di non musulmani in terra d'Islam non è che una conseguenza della conquista islamica di terre cristiane. Esiste inoltre una differenza tra una "simbiosi multiconfessionale" e la giustapposizione in seno a un territorio che ospita comunità sottoposte a statuti giuridici diversi o diseguali. Preferiremo il giudizio sfumato di Maribel Fierro: "Ebrei e cristiani sono oggetto di discriminazioni ma, in linea di massima, non di persecuzione religiosa".⁶⁷

Antagonismo delle strutture e discontinuità delle civiltà

Il confronto tra mondo cristiano e mondo musulmano può essere letto alla luce di una delle possibili configurazioni delle relazioni tra civiltà. Prendiamo in prestito da Jacques Soustelle una tipologia, probabilmente imperfetta ma efficace, che ha qui il merito di illuminare il dibattito.⁶⁸ Ogni grande civiltà comporta tratti, temi e strutture propri. I "tratti" sono gli elementi più semplici, più individualizzati, quelli che riguardano l'abbigliamento, le pratiche culinarie, le forme di cortesia, le tecniche agricole eccetera. Per essere precisi, questi tratti sono più una questione di cultura che di civiltà. Pur semplici, sono tuttavia rivelatori, come qualunque elemento formale, di tendenze più forti e profonde. I "temi" sono elementi più complessi. Riguardano le rappresentazioni del mondo e della vita e i comportamenti che ne derivano. Ognuno di essi è, come scrive Jacques Soustelle, un aggregato di tratti culturali, che modellano in qualche modo la fisionomia di ogni civiltà. Infine, le "strutture" definiscono le "relazioni istituzionali, giuridiche, mentali, che inquadrano i tratti e i temi culturali".⁶⁹ Sono queste che danno a ogni civiltà la sua dinamica propria.

Determinare se i legami tra questi ordini di fenomeni siano stretti, o se presentino caratteri di necessità, o se le loro relazioni siano accidentali, contingenti, è una questione delicata. Una civiltà è un sistema solidamente costruito, coerente e gerarchico, oppure dobbiamo vederla come un aggregato di manifestazioni che, pur interagendo tra loro, non sono unite in modo necessario? In altri termini, i diversi ordini di fenomeni, tratti, temi e strutture, sono associati da relazioni di causalità, oppure queste ultime - le strutture - non sono altro che le

condizioni che permettono alle altre di svilupparsi, con un certo margine di libertà? Esiste al cuore di ogni civiltà una necessità meccanica, un determinismo rigoroso, o rimane uno spazio per la possibilità di discostarsi dalle strutture, dalle norme, e dunque per la libertà?

Nel caso delle civiltà europee, i quadri giuridici, religiosi e politici non regolano tutti gli aspetti culturali. Molti tratti di mentalità sfuggono all'universo mentale del cristianesimo, per esempio. La diffusione del diritto romano non impedisce la lunghissima sopravvivenza di costumi la cui origine risale talvolta ai popoli germanici dell'alto Medioevo: la coerenza non implica il determinismo.

All'interno del mondo musulmano, le cose si presentano in modo diverso. Importanti differenze economiche e sociali fanno la loro comparsa e nel XII secolo il quadro sociale è molto diversificato passando da Damasco a Cordova o da Baghdad al Cairo. Sappiamo anche quanto furono vive, a partire dalla morte di Maometto, le opposizioni tra le fazioni religiose e politiche, che si espressero nelle guerre dette della rida, condotte da Abu Bakr contro le tribù arabe tornate al politeismo o al cristianesimo, o la guerra della fitna che oppose Ali e i suoi sostenitori ai futuri Umayyadi. Ma l'associazione intima, quasi fusionale, tra religione, politica e diritto conferisce alla Dar al- Islam una più forte coerenza interna e una struttura globale più compatta. Questa associazione così potente, di cui non si trovano quasi equivalenti altrove, proviene in gran parte dal carattere riconosciuto al Corano di Parola divina letteralmente incarnata nello scritto, infalsificabile, inemendabile e incorruttibile. I Vangeli o l'Antico Testamento non hanno per i loro fedeli questa essenza divina. Da questa notevole posizione del Libro di Dio e della Scrittura divina, a cui l'insieme della società si sottomette, discende una serie di necessità. Una serie equivalente, sostenuta dalla struttura della lingua araba, associa le parole in seno al Corano, non per concatenazione sintattica, ma per omofonia, risonanza uditiva e affettiva.⁷⁰ Per i musulmani, Maometto non è altro che un uomo, mentre Gesù, per i cristiani, è il figlio di Dio. Nondimeno, l'influenza dei fatti e dei gesti del primo nella vita quotidiana dei suoi fedeli è incommensurabilmente più forte di quella del secondo, in termini di pratiche guerriere, di abitudini alimentari o igieniche, di comportamenti amorosi: tutto, nel Profeta, è un modello di vita. Il cristianesimo è poco ritualizzato, l'islam lo è all'estremo: ne derivano differenze centrali nell'organizzazione delle società. Parole

identiche non hanno dunque lo stesso significato. Il termine "pietà", per esempio, designa per un cristiano l'adorazione interiore, il compimento delle opere di misericordia o il fatto di assistere alla messa; per un musulmano risiede nell'obbedienza alla Legge. Le buone azioni, nell'islam, sono pratiche codificate, collettive e comunitarie; la spiritualità musulmana consiste in primo luogo nel preservarsi dalla minima macchia, da qualunque impurità, rispettando le regole istituite fin dalle origini. L'islam è una ortoprassia.

Per questo, l'islam è una religione, ma è anche di più: una modalità di organizzazione della società che dà luogo a un diritto, a una politica, a norme di vita precise, specifiche e collegate tra loro. Probabilmente questo avviene perché l'islam, e ancor prima il Corano, sono dominati da un'"idea essenziale, quella di un Dio unico" e dunque dall'assoluta necessità di obbedirgli.⁷¹ Il messaggio di Gesù era religioso, ma affrancato dalla legge ("Il Figlio dell'uomo è signore del sabato"),⁷² quello di Maometto è giuridico, creatore di una nuova legge, rispetto alla quale si misura il valore del fedele. Si capisce così perché non sia possibile cambiare religione, pena la morte. Non si lascia l'islam, perché non si lascia la Umma. È per questo che una misura come quella della scomunica, dell'esclusione dalla comunità dei credenti - una pena maggiore della Chiesa, ma riscattabile per mezzo di penitenze - sarebbe inconcepibile nell'Islam.

Nell'opposizione tra la cristianità e l'Islam nel Medioevo si ritrova quel processo probabilmente universale secondo cui ogni civiltà si costituisce, in definitiva, a partire da un amalgama tra ciò che produce, ciò che ha ricevuto in eredità e ciò che accetta - o rifiuta - dall'esterno. Esiste una discontinuità delle civiltà, senza la quale esse non esisterebbero. Più precisamente, esiste una discontinuità delle loro strutture, anche se i loro tratti, e alcuni dei loro temi, sono interscambiabili. Al limite, una cultura, intesa come insieme di comportamenti, di tecniche, di istituzioni, può essere trasmessa; una civiltà, invece, non può che sostituirsi a un'altra. Si parla spesso, ai nostri giorni, in Europa e negli Stati Uniti per lo meno, di "incrocio tra culture", interpretato come una nuova tappa del progresso dell'umanità, che passerebbe attraverso l'abbandono dell'unità della civiltà occidentale a vantaggio di una nuova entità, ancora mal definita. Se un individuo può adottare e praticare diverse culture, diverse lingue, e anche operare il suo proprio sincretismo religioso, resta da determinare se il fenomeno

sia possibile e se abbia senso a livello di una civiltà. Si può scegliere di mangiare piatti di tutti i Paesi, o di adottare i vestiti più vari che esistano; ma difficilmente si può pensare di "meticciare" sistemi giuridici opposti - gli uni che praticano, gli altri che escludono le pene corporee -, credenze religiose in contraddizione tra loro, non fosse altro che per la natura dei libri rivelati, di pratiche matrimoniali antinomiche come monogamia e poligamia...

Il cambiamento di scala, dall'individuo alla comunità e alla civiltà, è un salto qualitativo essenziale, che rende improbabile un intreccio di culture troppo distanti. Questo non pregiudica in nulla la possibilità di far coesistere in seno a uno stesso territorio rappresentanti di queste culture. Ma le civiltà non si fondono. Fernand Braudel notava che la varietà delle folle che popolavano i porti del Mediterraneo mostrava per l'appunto come queste popolazioni non si fossero fuse in una sola.⁷³ I contemporanei erano consapevoli della diversità delle civiltà medievali; ne è una testimonianza la frase di al-Sajassi, che risale all'inizio del XIII secolo: Quando la saggezza è discesa dai piani del cielo verso il centro della Terra, si è stabilita in quattro alloggi e installata in quattro dimore: nella mente dei greci, sulla lingua degli arabi, nelle mani dei cinesi e nel cuore dei persiani.⁷⁴

Conclusioni

Il sole di Apollo illumina l'Occidente¹

L'Europa medievale sulle tracce del sapere greco

La storia delle traduzioni dei testi della cultura greca è stata al centro del nostro studio. Quasi tutte queste opere furono tradotte dal greco al siriano, poi dal siriano all'arabo, dai cristiani occidentali. Dal canto loro, gli europei si sono messi progressivamente alla ricerca di questi testi, senza che nessuno concedesse loro un sapere che si sono procurati da sé. La grande epoca delle traduzioni cominciò all'inizio del XII secolo, direttamente dal greco al latino, prima che alcuni dotti andassero a tradurre le versioni arabe in Spagna o in Sicilia. Nel XIII secolo si procedette a traduzioni complementari e a una revisione generale dei testi. I musulmani colti avevano dunque un "debito" (il termine, che ha una connotazione morale, è poco soddisfacente) nei confronti dei traduttori siriani; allo stesso modo il mondo europeo, che era in debito anche verso i propri eruditi, cristiani o ebrei, che tradussero dal greco o fecero lo sforzo di imparare l'arabo.

Al di fuori della circolazione di testi antichi tradotti, gli scambi culturali tra l'Islam e la cristianità furono minimi. Dall'Islam in quanto religione, la civiltà europea non ha preso in prestito nulla, né riferimenti testuali, né argomenti teologici. Lo stesso vale per l'ambito politico o giuridico, poiché l'Europa rimase fedele al proprio diritto o ai propri quadri istituzionali. Diversi chierici europei ripresero da dotti, arabi o persiani, musulmani, ebrei e cristiani, commenti filologici, la cui influenza fu reale, nonostante fossero passati attraverso filtri e adattamenti. Ma anche grazie ai commenti di Avicenna e Averroè, nessuno può affermare che nozioni specifiche della lingua araba o concetti propri all'Islam siano stati portatori della rivoluzione culturale dei secoli XII e XIII.

I progressi compiuti nella matematica e nell'ottica da dotti arabi non furono tutti noti in Europa, che progredì in seguito per conto proprio.

Per esempio, non si è tuttora riusciti a determinare se Fibonacci, nel XIII secolo, abbia realizzato le proprie scoperte aritmetiche in modo autonomo o se abbia utilizzato trattati giunti dal mondo islamico.

L'ellenizzazione dell'Europa medievale fu frutto degli europei. Lungi dall'essere un'"età buia", l'epoca che va da Carlo Magno ad Abelardo è stata permeata in modo crescente dal sapere greco e animata da una dinamica volontaria del progresso intellettuale. Gli europei del Medioevo hanno ripreso dall'antichità uno stato d'animo, un rapporto col mondo e con la scienza, che furono tra le caratteristiche della loro civiltà. Al di là dei profondi cambiamenti religiosi, politici e tecnici avvenuti nel corso dei secoli, un filo conduttore parte dalle città greche e unisce gli europei attraverso i secoli. Questo non esclude le modifiche e le innovazioni. Si è potuto così sostenere che l'Occidente medievale dovesse parte del suo sviluppo alla pratica della confessione che favorì l'introspezione, gli esami di coscienza e dunque i progressi psicologici e cognitivi nei campi del rapporto con sé e con gli altri.² In ogni caso, il progresso culturale e scientifico che anima l'Europa medievale dei secoli VIII- XII appare di natura endogena. È molto probabile che, beneficiando di questa dinamica, della ricerca secolare del sapere greco, di cui il filone di traduzioni nato intorno a Mont- Saint- Michel è una dimostrazione, l'Europa medievale avrebbe percorso un cammino identico anche in assenza di qualunque legame con il mondo islamico. L'intermediario arabo, pur non inesistente, non ebbe probabilmente la portata decisiva che gli è attribuita; inoltre, parlare di Islam illuminato significa occidentalizzare il pensiero dei falasifa e attribuire loro più influenza di quanta ne ebbero nella società.

Questo saggio si ferma volontariamente alla fine del XII secolo: nel XIII l'Europa entra in una nuova fase della sua storia. Si possono far risalire al tempo di san Tommaso d'Aquino e di san Luigi gli inizi della scienza moderna, che gli europei devono solo a se stessi. Passi decisivi vengono compiuti nella matematica; nelle scienze naturali - Alberto Magno redige il Trattato dei vegetali e il Trattato degli animali e pratica dissezioni -; nell'astronomia, con Campano di Novara, che corregge alcuni errori di Tolomeo ed elabora il primo modello di equazione; nella fisica, con Pietro di Maricourt che studia il magnetismo e scrive il De magnete nel 1269; nell'ottica, con Ditele, che costruisce specchi parabolici e calcola gli angoli di rifrazione in funzione degli angoli di incidenza dei raggi luminosi attraverso l'acqua, l'aria e il vetro... Già

alcuni prendono le distanze da Aristotele; tra questi Ruggero Bacone e i francescani di Oxford, che lodano le virtù dell'esperienza. Ma il prestigio dei greci permane: alla fine del XIII secolo Parigi è la "nuova Atene".

Un punto meriterebbe un'attenzione maggiore di quella che possiamo accordargli in questa sede: l'Occidente è progredito attraverso la conoscenza della Fisica e della Metafisica di Aristotele, e tuttavia si è sviluppato anche prendendo le distanze da queste opere. Questa è una caratteristica fondamentale dello spirito europeo: adotta, ma rimette tutto in discussione, probabilmente in ragione di una lunga abitudine all'esercizio della critica, legata fin dalla fine dell'XI secolo allo sviluppo della logica. Bénédictine Sère sintetizza efficacemente il concetto: "Aristotele non si confonde con la verità, [...] l'auctoritas non è la verità".³ Nel XIV secolo, Giovanni Buridano (1295-1360) sviluppa la sua teoria dell'impetus, che mette in dubbio le idee della Fisica aristotelica, e tenta di spiegare insieme la caduta dei corpi e il movimento degli astri. Nicola Oresme, commentando il Libro del cielo dello Stagirita, avanza alcune ipotesi sul movimento della Terra e sulla pluralità dei mondi.

In seguito, grazie a Keplero e a Cartesio - anche se quest'ultimo deve alla Scolastica più di quanto ammetta - e poi a Leibniz e a Kant, il pensiero europeo si libera di Aristotele.⁴ Questi filosofi hanno proposto sistemi che uscivano dal quadro della metafisica aristotelica e che hanno dato impulso alla rivoluzione scientifica dell'epoca moderna. La stessa cosa è avvenuta nel campo della logica, anche se per questo si è dovuto attendere molto: sono state le trasformazioni del XIX secolo, quelle della logica formale, che hanno permesso di uscire dalla logica aristotelica.⁵

L'ellenizzazione separa più che unire Islam e cristianità

All'epoca degli Abbasidi, l'Islam non aveva compreso Aristotele, ed è liberandosi di Aristotele che l'Occidente, a partire dal XVI secolo, sviluppò la scienza moderna. I falasifa, al contrario, ritenendo che lo Stagirita rappresentasse il vertice della riflessione umana, malgrado la sua inferiorità rispetto ai profeti, non immaginavano che lo si potesse criticare.⁶ Durante il Medioevo si fronteggiarono dunque due civiltà.

Una combinava l'eredità greca e il messaggio dei Vangeli, lo spirito scientifico e il radicamento in una tradizione religiosa di cui la Chiesa si faceva garante. L'altra era figlia del Libro di Dio, il Libro increato. Era fondamentalmente ancorata al suo asse centrale, il Corano: tutto ciò che avviene nel tempo riconduce alla matrice originaria delle sure eterne.

La rivelazione cristiana è quella del Verbo incarnato. È presentata in testi che "raccontano storie" (sia l'Antico sia il Nuovo Testamento). Da questa importanza del discorso e del racconto, della Parola e dello Spirito, nasce la necessità di comprendere, e non soltanto di obbedire e credere. La rivelazione deve essere decifrata e lo spirito deve essere distinto dalla lettera. È da questa struttura intellettuale propria della fede cristiana, in cui si combinano le eredità di Atene e di Gerusalemme, che nasce gradualmente il sapere europeo.⁷ Esso si è costituito a partire da una ricerca consapevole delle sue origini greche. Il cristianesimo, dal V secolo, aveva ripreso il contenuto della scienza antica: da religione era così divenuto un sistema globale di comprensione del mondo. Questo sapere, quasi scomparso dal mondo latino nel VI secolo, fu progressivamente reintrodotta grazie a una ricerca volontaria e ostinata. L'esistenza in Europa di una tradizione scolastica ne assicurò la diffusione in seno alle élite non solo culturali, ma anche politiche e giuridiche.

La cultura antica costituiva una sorta di propedeutica indispensabile alla comprensione del dogma, e il logos fu così integrato alla fede, acquisendo in seguito la propria indipendenza. Fondamentalmente, la civiltà europea è rimasta di ispirazione greco-romana o giudeo-cristiana. Nel loro cammino successivo, la filosofia e la scienza europea svilupparono le loro proprie creazioni originali. L'islam era, fin dalla redazione del Corano, portatore di un altro sistema globale: da questo punto di vista, il sapere greco non poteva esservi integrato se non in modo parziale, limitato ad alcuni settori o ad alcuni pensatori. Le radici culturali dell'Europa affonderebbero dunque, per semplificare, nella cultura greca, nel diritto romano e nella Bibbia; quelle dell'Islam nel Corano, nella Sira, negli hadith e nel diritto che ne deriva. Gli alberi, i rami e i frutti che ne germogliarono furono a immagine di quelle radici. "Secoli bui"? Questa era la domanda che ponevamo all'inizio del nostro saggio. Alla sua conclusione, mi pare chiaro che l'idea di epoca di oscurantismo non si adatta al periodo medievale.⁸

Appendice I

L'amica di Himmler e il "sole di Allah"

Teopompo [re di Sparta], quando uno straniero voleva dimostrargli la sua simpatia e gli diceva che presso i suoi concittadini lo chiamavano amico degli spartani, replicò: "Sarebbe meglio per te, o straniero, che ti chiamassero amico dei concittadini!".

Plutarco1

L'eredità di Sigrid Hunke

L'orientalista tedesca Sigrid Hunke è divenuta celebre grazie a un'opera apparsa nel 1960, *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe* ("Il sole di Allah sull'Occidente. La nostra eredità araba"),² in cui sostiene la tesi di un mondo occidentale corrotto dal giudeo-cristianesimo e che deve la sua scienza, la sua civiltà e la sua arte di vivere al mondo musulmano. Del Medioevo cristiano, in particolare, la studiosa apprezzava solo quanto aveva un'origine araba o musulmana, reale o - più spesso - da lei ipotizzata. La Hunke tendeva d'altra parte a fondere elementi arabi ed elementi musulmani, attribuendo così all'islam ciò che proveniva dagli arabi cristiani, dai sabeï o dagli ebrei. Libro fitto, ricco di esempi, ma povero di riferimenti precisi, *Allahs Sonne...* difende la tesi di un Islam civilizzatore, pioniere, dal genio eccezionale, a cui l'Occidente dovrebbe tutto, filosofia, matematica, scienza sperimentale, tolleranza religiosa.

L'opera meriterebbe di essere studiata pagina per pagina, tanto deforma i fatti, mente per omissione, estrapola in modo ingiustificato e ricorre, al bisogno, alla tradizione esoterica. Ma è stata, e continua a essere, come mostra una rapida inchiesta condotta su Internet, un libro di riferimento, espressione del clima del tempo. Questo testo, che esalta la superiorità dell'islam sul cristianesimo, è opera di un'intellettuale nazista.

Alla sua origine si trova in effetti l'impegno politico dell'autrice, che aderì al NSDAP (il Partito nazionalsocialista tedesco) il 1° maggio del 1937 e fu membro attivo della sezione berlinese dell'Associazione studentesca nazionalsocialista {Nationalsozialistischer Studentenbund) a partire dal 1938. Alla Humboldt Universität di Berlino seguì i corsi di Ludwig Ferdinand Clauss, influente teorico razziale, e discusse nel 1941, sotto la sua guida, una tesi dedicata all'influenza dei modelli stranieri sull'"uomo tedesco". A partire dal 1940-1941, insieme alla sorella Waltraud, prese parte alle attività della Germanistischen Wissenschaftseinsatz (il dipartimento scientifico delle SS) e ottenne una borsa dell'istituto Ahnenerbe ("Eredità degli antenati"), fondato il 1° luglio 1935 da Heinrich Himmler e Walther Darre, e posto sotto il patrocinio delle SS e del ministero dell'Agricoltura.³ Membro di questo istituto e collaboratrice della sua rivista "Germanien", la Hunke intrattenne rapporti amichevoli con Himmler, che la mise in contatto con il gran mufti di Gerusalemme, al-Husseini, ammiratore dei nazisti. L'Ahnenerbe si dichiarava un istituto scientifico dedicato, tra le altre cose, alla perpetuazione della Germania eterna, quella concepita dall'ideologia nazionalsocialista.⁴ Tuttavia, in materia di scienza storica, in cui contano i fatti e le fonti, le opinioni politiche hanno un peso più importante che in filosofia: se Heidegger può essere allo stesso tempo un grande filosofo e vicino ai nazisti, Sigrid Hunke non poteva essere una buona storica. Animata da una violenta ostilità verso il giudeo-cristianesimo, che accusava di aver avvelenato l'Occidente, la Hunke ha visto nell'Islam la sua antitesi assoluta, che abbinava energia marziale e raffinatezza di civiltà. Pertanto il suo libro si dimostra un'opera politica, e non scientifica.

Dopo la guerra, Sigrid Hunke visse a Bonn e grazie alla sua opera provocatoria si fece conoscere a livello mondiale, venendo anche ammessa al Consiglio superiore degli affari islamici del Cairo.⁵ Per tutta la vita, rifiutò l'influenza del cristianesimo, giudicato *artfremd* ("estraneo alla specie tedesca") e "orientale". Nella linea del pensiero nazionalsocialista, propugnava il ritorno ai valori della Germania pagana e a un'identità europea, a cui associava l'islam. Questa amica di Himmler rimane, con i suoi scritti, una figura di spicco di una certa sinistra estrema.

I rischi della politicizzazione del dibattito scientifico La favola si è rivelata seducente. Ai nostri giorni, tende a diffondersi una serie di affermazioni non verificate, talora presentate come altrettante verità indiscutibili, che esprimono la superiorità della civiltà arabo-musulmana degli Abbasidi sull'Europa cristiana medievale. Curiosamente, questa tesi è affermata in modo categorico proprio in un'epoca in cui si proclama l'uguaglianza di ogni cultura e di ogni civiltà. Ne conseguono talora vere e proprie aberrazioni: Cristoforo Colombo avrebbe scoperto l'America grazie alle carte dell'ammiraglio ottomano Piri Reis, il che appare piuttosto problematico, dal momento che le prime risalgono al 1516, cioè ventiquattro anni dopo che il navigatore genovese posò il piede sul suolo americano.

La questione posta da Sigrid Hunke non era nuova: l'interesse per i rapporti tra l'Islam e il sapere greco risale al XIX secolo,⁶ tuttavia l'attualità ha portato questo argomento in primo piano. Ciò che fu a lungo oggetto di studio per storici o filosofi ha lasciato gli scaffali delle biblioteche universitarie per diffondersi presso il grande pubblico, attraverso un numero crescente di conferenze e di articoli su giornali e riviste. Ci si è resi conto recentemente, a livello di Unione europea, che i manuali scolastici non rendevano giustizia al ruolo decisivo dell'Islam nel risveglio dell'Occidente. Così, nel 2002, il Consiglio d'Europa ha pubblicato un lungo rapporto di Luis Maria de Puig, commissionato in seguito all'attentato contro le due torri del World Trade Center di New York, l'11 settembre 2001.⁷ Analizzando l'evoluzione dei rapporti tra l'Europa e il mondo musulmano, l'autore invita a una revisione dei manuali di storia, ritenuti colpevoli di dare una visione caricaturale dell'Islam.⁸ Le istituzioni politiche si sono appropriate di un dibattito che all'origine era scientifico, e la storia è chiamata a essere scritta in funzione delle decisioni di assemblee elette, il che la espone a essere rimaneggiata senza sosta, non in ragione di nuove acquisizioni, ma secondo i cambiamenti di maggioranza... Sorte curiosa per una disciplina che si sforza di essere una scienza e il cui margine di manovra rischia di essere politicamente - o giuridicamente - limitato.

Effetti e misfatti dell'orientalismo

La tesi del debito si inserisce in un discorso più generale, inscindibile da una certa concezione della storia delle civiltà. In

parallelo con l'affermazione dell'inferiorità di civiltà dell'Europa cristiana medievale, si sviluppa in effetti un'argomentazione che mette in discussione l'Europa attuale. L'orientalismo condiscendente che la caratterizzerebbe, erede della colonizzazione del XIX secolo, le impedirebbe di riconoscere il suo debito verso altre civiltà. Questo orientalismo affonderebbe le sue radici fin nel passato medievale di un'Europa che non ha compreso l'Islam, che non ne ha mai intuito il valore, ma lo ha, al contrario, calunniato e aggredito senza sosta.⁹ Con una curiosa mancanza di logica, ci si pone meno la questione all'inverso. Che immagine si è fatto l'Islam dell'Europa: positiva e amichevole? Cosa ne è della sua esattezza? Si preferisce in generale limitarsi a una critica severa dell'orientalismo europeo, definito in seguito ai lavori di Edward Sai'd come l'espressione di un sentimento di superiorità, se non di un puro e semplice razzismo. Si sviluppa allora un altro "orientalismo", sostenitore della superiorità dell'Oriente sull'Occidente...

Soffermiamoci un istante sull'argomentazione centrale di Sai'd.¹⁰ Egli denunciava l'etnocentrismo con cui l'Occidente giudicava la civiltà arabo- musulmana, al cui studio riduceva un orientalismo europeo che pure fu ugualmente attratto dalle civiltà dell'India, della Cina e del Giappone, nonché i pregiudizi che egli riteneva soggiacenti alle ricerche degli orientalisti: "L'orientalismo è uno stile occidentale di dominazione, di ristrutturazione e di autorità sull'Oriente".¹¹ Questa tesi, polemica, non tiene conto del fatto che il mondo europeo ha inventato l'etnologia anche, se non soprattutto, per rispondere a una reale curiosità, la stessa che spinse Erodoto a scrivere le sue Storie.¹² Numerosi studi hanno mostrato come, accecati dal loro etnocentrismo, alcuni orientalisti abbiano nutrito un sentimento di superiorità, o abbiano visto il loro oggetto senza prescindere dai propri pregiudizi, ma è accaduto anche l'inverso, e in modo ancor più frequente, a giudicare dal numero di ricercatori affascinati o "convertiti" dal loro oggetto di ricerca. Stupisce una critica così severa verso un mondo europeo che ha cercato di fare dello studio delle altre civiltà una scienza, quando nessuna di esse sembra aver manifestato lo stesso desiderio. Non è affatto sicuro che il desiderio di conoscere l'altro derivi sistematicamente da una volontà di dominarlo. Se è utile denunciare gli stereotipi elaborati dai chierici del Medioevo, che hanno ingombrato i lavori degli orientalisti occidentali dei secoli XIX- XX, sarebbe bene riconoscere anche la parte di verità contenuta nelle loro opere, così

come sarebbe interessante rilevare i cliché divulgati in terra d'Islam nel Medioevo contro i cristiani, nonché quelli che si trovano oggi nei libri scritti, in Medio Oriente o altrove, sulla civiltà occidentale e sulla sua storia.

Appendice II

I dotti arabi cristiani dall'VIII all'XI secolo

N. B. Non figurano in questa tabella i tre dotti di cui si è parlato nel secondo capitolo di questo libro: Hunayn ibn Ishaq, Giovanni Mesuè e Teodoro Abu Qurra.

NOME, DATA E ORIGINE
ATTIVITÀ
OPERE

TEOFILO DI EDESSA (fine dell'VIII secolo)

Traduttore.

Traduzione di opere di Aristotele.

YAHYA IBN AL- BITRIQ (fine dell'VIII secolo)

Traduttore.

Traduzione di opere di Aristotele.

ISHAQ IBN HUNAYN (Baghdad; morto nel 910) Figlio di Hunayn ibn Ishaq Filosofo e matematico.

Opere di filosofia e di matematica.

SARAFIYUN (originario del nordest dell'Iraq; prima metà dell'VIII secolo) Medico.

Libri sui farmaci in siriano.

YUHANNA IBN SARAFIYUN (regno di al- Mansur; 754-775) Figlio del precedente.

Medico. I latini lo chiamano "Giovanni Serapione".

Un grande e un piccolo Kunnash (prontuario medico) in siriano: ne abbiamo frammenti in arabo e il testo completo in latino nella

traduzione di Gerardo da Cremona {Practica Joannis Serapionis dieta breviori).).

SALMAWAYH IBN BUNAN (VIII secolo)

Medico.

Diversi libri andati dispersi, ma conosciuto per il Kitab al- Hawi di al- Razi.

JIBRA'IL AL- KAHHAL (IX secolo)

Oftalmologo di al- Ma'mun.

JURJIS IBN BAKHTISHU (VIII secolo) Nestoriano

Medico di al- Mansur nel 765; protettore dei nestoriani a Baghdad.

Gli sono attribuite traduzioni in arabo di numerosi autori greci antichi (contrariamente alla leggenda, non su richiesta di al- Mansur). Il suo libro più noto è un Kunnash medico scritto in siriano.

BAKHTISHU IBN JURJIS (morto nell'801) Nestoriano

Medico di al- Rashid.

Un Kunnash, vera e propria summa medica.

JIBRA'IL IBN BAKHTISHU (morto nell'828; sepolto al convento San Sergio di Il più celebre della famiglia. Medico di al- Rashid, poi di al- Ma'mun, Un Kunnash citato da al- Razi in cui utilizzò Dioscoride, Galeno e Paolo al- Mada'in, Ctesifonte) organizzò il primo ospedale di Baghdad; Dotato di competenze mediche eccezionali, è il solo medico di cui si parli nelle Mille e una notte.

Lasciò anche un libro sull'arte dei profumi, un trattato sul coito eccetera.

JIBRA'IL IBN UBAYD ALLAH (regno di al- Muqtadir; morto alla fine del X secolo) Medico.

Un trattato sul nervo ottico.

YUHANNA IBN HAYLAN (IX secolo)

Filosofo: ha insegnato Aristotele ad al- Farabi a Baghdad.

YUHANNA IBN BAKHTISHU (fine del IX secolo, morto nel 912)
Medico e traduttore.

Libro su ciò che il medico deve conoscere della scienza degli astri, il primo manuale di astro- medicina scritto in arabo, utilizzato dal nestoriano Ibn al- Salt per il proprio manuale di astrologia medica.¹ Fu in corrispondenza con Hunayn ibn Ishaq, Abu Yaqub Isha al- Kindi (morto dopo l'870), Ishaq ibn Hunayn e Abu Isa Jabir.

ABU BISHR MATTA IBN YUNUS (morto nel 940)
Soprannominato al- Mantiqi, "il Logico". Monaco del monastero Dayr Qunna Allievo di Ibrahim al- Marzawi. Medico e filosofo, fu il principale maestro di al- Farabi.

Traduttore di diverse opere di Aristotele: Del cielo, Meteorologiche, Poetica eccetera. Scrisse anche commenti personali sui Topici, Analitici primi e Secondi.

ABU UTHMAN SAÏD IBN YA'QUB (Damasco, X secolo)
Medico cristiano melchita, direttore del terzo ospedale di Baghdad.

IBN AL- TAYYIB AL- IRAKI (morto nel 1043)
Medico, prete, traduttore, filosofo e teologo: il più celebre dei medici nestoriani del IX secolo.

Commentatore di diverse opere di Aristotele: Metafisica, Categorie, Topici, Analitici eccetera. Intrattenne una corrispondenza con Avicenna.

ABU SAID UBAYD ALLAH IBN JIBRA'IL (morto nel 1058)
Medico Amico di Ibn Butlan.

Un libro di medicina di cui possediamo un estratto: Il giardino medico. Utilizzò Aristotele, Platone, Pitagora, Galeno, ma non i commentatori arabi contemporanei come al- Kindi o al- Farabi.

ALI IBN ISA AL- KAHHAL (XI secolo)
Oftalmologo.

Il Memento degli oculisti, l'unica opera di oculistica araba, molto utilizzata nel mondo arabo fino a un'epoca recente.

AMIN AL- DAWLA (1073-metàdel XII secolo) Noto con il nome di Ibn al- Tilmidh. Medico, grammatico, filosofo.

Un trattato di farmacopea che rimpiazzò quello di Ibn Sahl.

IBN BUTLAN AL- MUKHTAR (morto nel 1068)

Discepolo di Ibn al- Tayyib. Medico e grande viaggiatore, visse a Costantinopoli nel 1054, dove, su richiesta di Michele Cerulario, scrisse un trattato sull'eucarestia.

Diverse opere mediche e in particolare {"Almanacco sulla salute, trattato di igiene e dietologia. Polemizzò con Ibn Ridwan nel 1049-1050.

Appendice III

Il corpus latino di Aristotele

Testi di Aristotele conservati negli otto manoscritti di Avranches¹

Ms. 220: XIII secolo; pergamena; 167 fogli a due colonne; mm 238 x 175; legatura in vitello nero. Contiene la Metafisica, accompagnata da un commento, in una traduzione arabo- latina.

Ms. 221: XII secolo; pergamena; 115 fogli; mm 245 x 190; legatura in vitello nero. Contiene le traduzioni di Giacomo Veneto - Fisica (ff. 25-88v), Dell'anima (ff. 2-21), Della memoria (ff. 21v-24v) - e la traduzione dell'opera naturalistica di Nemesio di Emesa, effettuata da Alfano, arcivescovo di Salerno (ff. 89-115).² Ms. 222: XIII secolo; pergamena; 76 fogli; mm 285 x 200; legatura in vitello nero. Contiene i dieci libri dell'Etica nicomachea in una traduzione greco- latina. Il testo presenta numerosissime glosse, vergate in una bella grafia, pulita e leggibile, e attribuite a Roberto Grossatesta. Splendide miniature ornano i ff. 1, 9, 23 e 45.

Ms. 224: XIII secolo; pergamena; 86 fogli; mm 235 x 170; legatura in vitello nero. Contiene gli Analitici primi e Secondi (ff. 49-86), nella traduzione di Giacomo Veneto. I due trattati sono ricoperti di numerose glosse, in particolare nei ff. 4-8v (Analitici primi) e nei ff. 49-86v (Analitici secondi).

Ms. 227: XIII secolo; pergamena; 200 fogli; mm 235 x 185; legatura in vitello nero. Contiene diverse traduzioni greco- latine di opere di Aristotele: le Categorie, fino a metà del capitolo X (ff. 10-28), in una traduzione che non è quella di Boezio, gli otto libri dei Topici (ff. 34-101v), gli Elenchi sofistici (ff. 102-118) - questi ultimi testi sono di Giacomo Veneto. Seguono una traduzione degli Analitici primi (ff. 118-164) e degli Analitici secondi (ff. 164-200), in una traduzione identica a quella del Ms. 224, cioè quella di Giacomo Veneto. Vi si trova anche l'Isagoge di Porfirio (ff. 1-9). L'insieme dei trattati di Aristotele è accompagnato da imponenti glosse, che coprono i margini e talvolta il

bordo superiore e inferiore del foglio. Si vedano per esempio i ff. 2v, 12v, 13, 34, 102-106. La loro grafia rivela mani diverse.

Ms. 228: XIII secolo; pergamena; 154 fogli; mm 168 x 120; legatura in vitello nero. Comprende opuscoli di Aristotele e di Boezio: le Categorie (ff. 11-39), in una traduzione identica a quella del Ms. 227 (una bella miniatura del f. 39 rappresenta due filosofi seduti che discutono), il Periermenia (ff. 39v-54), il De divisione (ff. 54-67), i Topici (ff. 68-112), una traduzione degli Elenchi sofistici (ff. 124v-154v), simile a quella del Ms. 227. Numerosissime glosse accompagnano le Categorie, il De divisione e i Topici.

Ms. 229: X e XI secolo; pergamena; 230 fogli; mm 270 x 205; legatura in pergamena. È il manoscritto più antico. Comprende diverse opere di Boezio: la traduzione delle Categorie di Aristotele, dei commenti sulle Categorie e sul Periermenia, oltre a qualche riga di vocabolario filosofico scritta in greco (f. 194). Frasi di conversazione usuale, in caratteri dell'XI secolo, figurano anche in un altro manoscritto (Ms. 236, f. 97v) dedicato alle opere di Beda il Venerabile e di Boezio, indizio di relazioni tra il mondo latino e l'Impero greco.

Ms. 232: XII secolo; pergamena; 225 fogli; mm 215 x 155; mezza legatura. Il manoscritto è uno dei più importanti ai fini del nostro discorso. Raccoglie diverse traduzioni di Giacomo Veneto: Fisica (ff. 141-196v); Metafisica (ff. 201-225v); Ethica vetus (ff. 73-77 e ff. 82-89v); Della generazione e della corruzione (ff. 1-63v); Della lunghezza e della brevità della vita (ff. 199-200v). Della generazione e la Metafisica sono abbondantemente glossate (si vedano tra gli altri i ff. 3, 7v, 21v, 22, 32v, 33, 207v, 208, 208v, 209 eccetera).

Il corpus dell'Aristotele latino

Le opere di Aristotele possono essere raggruppate in tre grandi categorie: la logica od Organon, la filosofia teorica e la filosofia pratica.

I TRATTATI DI LOGICA OD ORGANON

Le Categorie Dell'interpretazione Analitici primi (due libri) Analitici secondi (due libri) Topici (otto libri) Elenchi sofistici

FILOSOFIA TEORICA

Fisica (otto libri)

Sul cielo (quattro libri)

Della generazione e corruzione (due libri)

Meteorologiche (quattro libri)

Sull'anima (tre libri)

Piccoli trattati di storia naturale:

Sensazione e sensibili

Memoria e reminiscenza

Il sonno

I sogni

La divinazione mediante i sogni

Lunghezza e brevità della vita

Giovinezza e vecchiaia

Della vita e della morte

La respirazione Storia degli animali (dieci libri) Sulle parti degli animali (quattro libri) Sul movimento degli animali Sulle migrazioni degli animali Sulla generazione degli animali (cinque libri) Problemi (trentotto libri) Su Xenofane, Melisso e Gorgia Metafisica (quattordici libri)

FILOSOFIA PRATICA

Etica nicomachea (dieci libri) Grande etica (due libri)

Etica eudemia (quattro libri)

Politica (otto libri)

Trattato sull'economia (due libri)

Retorica (tre libri)

Poetica

Costituzione degli Ateniesi

Delle virtù e dei vizi

Le edizioni dell'Aristotele latino

Il complesso delle versioni latine dell'opera di Aristotele (Aristoteles latinus) è stato pubblicato a cura di Lorenzo Minio-Paluello e consta di ventotto volumi. Di seguito riporto la lista dei testi a cui si fa riferimento in modo abbreviato nel terzo capitolo: Analytica posteriora:

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

L. Minio- Paluello e B. G. Dod, *Aristoteles latinus*, IV, 1-4, *Analytica posteriora* (translationes Iacobi, anonymi sive "Ioannis", Gerardi et recensio Guillelmi de Moerbekd), Desclée de Brouwer, BrugesParigi 1968.

De sophisticis...: B. G. Dod, *Aristoteles latinus*, VI, 1-3, *De sophisticis elenchis*, Desclée de Brouwer, Leida- Bruxelles 1975.

Metaphysica Iacobi: G. Vuillemin- Diem, *Aristoteles latinus*, XXV, 1-1a, *Metaphysica*. Translatio Iacobi sive "vetustissima" cum scholiis et Translatio composita sive "vetus", LibriI- PV.4, Desclée de Brouwer, Leida 1970.

Metaphysica composita: G. Vuillemin- Diem, *Aristoteles latinus*, XXV, 1-1a, *Metaphysica*. Translatio Iacobi sive "vetustissima" cum scholiis et Translatio composita sive "vetus", Libri I- IV. 4, Desclée de Brouwer, Leida 1970.

Metaphysica anonyma: G. Vuillemin- Diem, *Aristoteles latinus*, XX, 2, *Metaphysica*. Translatio anonyma sive "media", Libri I- IX, XII- XIV, Desclée de Brouwer, Leida 1976.

Physica vetus: E Bossier e J. Brams, *Aristoteles latinus*, VII, 1-2 (fasciculus secundus), *Physica*. Translatio vetus, Desclée de Brouwer, Leida- New York 1990.

Physica vaticana: E Bossier e J. Brams, *Aristoteles latinus*, VII, 1-1 (fasciculus primus), *Physica*. Translatio vetus, Praefatio, e VII. 2, *Physica*. Translatio vaticana (a cura di A. Mansion, Bruges- Parigi 1957, ristampa anastatica, medesima paginazione), Desclée de Brouwer, Leida- New York 1990.

Le traduzioni di Boezio

Contrariamente a quanto scrisse egli stesso, Boezio non ha tradotto gli Analitici secondi.³ Lorenzo Minio- Paluello rifiuta l'esistenza di questa traduzione che non è menzionata né da Isidoro di Siviglia, né da Cassiodoro. Il traduttore chiamato "Giovanni" segnala di aver utilizzato una versione parziale {non integra} e, per giunta, "corrotta" (vitto corruptionis offuscatur) degli Analitici secondi, che considera, senza prove, come la traduzione di Boezio.⁴ Minio- Paluello rileva all'interno di questa versione varianti lessicali che denotano una tecnica di traduzione differente da quella di Giacomo Veneto; è impossibile dire se

si tratta di una traduzione più antica o di modifiche apportate a quella di Giacomo Veneto.⁵ Sappiamo peraltro che in Sicilia nel 1156 Aristippo realizzò una traduzione dal greco degli Analitici secondi. E conservata una sua lettera a un amico inglese, in cui scrive: "Tu possiedi l'apodittico dei principi delle scienze di Aristotele...".⁶ Quanto alla traduzione della Metafisica attribuita a Boezio da tre manoscritti del XIII secolo,⁷ si tratta di fatto della traduzione detta Composita o Vetus (seconda metà del XII secolo).

Note

Prefazione

1. M.-H. Menocal, *The Arabie Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, Pennsylvania University Press, Filadelfia 1987; A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Parigi 1991, in particolare pp. 98-142.

2. L'autodenigrazione non è assente dalle critiche rivolte alla cristianità medievale; vi si trovano talvolta anche elementi volontariamente demoralizzanti, la cui diffusione è utilizzata a fini politici più mortiferi che costruttivi.

Introduzione

1. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, cit., p. 104.

2. A. Miquel, *L'Islam et sa civilisation*, Armand Colin, Parigi 1990, p. 156.

3. R. Mantran, *L'expansion musulmane*, PUF, Nouvelle Clio, Parigi 1969, pp. 168 e 170.

4. B. Laurieux e L. Moulinier, *Education et cultures dans l'Occident chrétien. Du début du XII^e au milieu du XV^e siècle*, Messene, Parigi 1998, p. 24.

5. P. Benoit e F. Micheau, *L'intermédiaire arabe*, in M. Serres (a cura di), *Éléments d'histoire des sciences*, Bordas, Parigi 1989, pp. 151-175.

6. Idea espressa spesso senza sfumature, per esempio da J. Baschet, *La Civilisation féodale*, Flammarion, Parigi 2006, 3a ed., pp. 102-104 (trad. it. *La civiltà feudale*, Newton Compton, Roma 2005).

7. M. Arkoun, *L'Humanisme arabe au IV^e-X^e siècle*. Miskawayh, philosophe et historien, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi 1982; Id., *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve et Larose, Parigi 1984; M.

Chebel, *L'Islam et la raison*, Perrin, Parigi 2005; H. L. Gottschalk, *Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam*, "Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse", CU, 1965, pp. 111-134; R. Rashed (con la collaborazione di R. Morelon), *Histoire des sciences arabes*, Seuil, Parigi 1997; J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Sinbad, Parigi 1985.

8. L'articolo è disponibile su Internet: http://fr. articlesbase. com/ article_134227.html.

9. Prefazione a E Gabrieli (a cura di) et al., *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe. Arabes et Turcs en Occident du VII^e au XX^e siècle*, Bordas, Parigi 1983 (tradotto dall'italiano: *Maometto in Europa: Arabi e Turchi in Occidente*, Mondadori, Milano 1981).

10. Si vedano R. Man tran, *L'expansion musulmane*, cit., pp. 168-175; D. Sourdel, *La civilisation de l'Islam classique*, Arthaud, Parigi 1983, pp. 405-412; J.-Cl. Garcin (a cura di), *Etats, sociétés et cultures du monde musulman medieval. X^e-XV^e siècle*, PUF, Nouvelle Clio, Parigi 2000, vol. II, pp. 327-398 e vol. III, pp. 183-208; A.-M. Deicambre, *L'Islam des interdits*, Desclée de Brouwer, Parigi 2003, pp. 71-75; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Seuil, Parigi 2006 (pp. 144-170: "L'assimilation du "savoir étranger"").

11. M. Luis Maria de Puig, Rapporto dell'8 novembre 2002, Commissione della Cultura, Scienza ed Educazione, Assemblea europea, Cooperazione culturale tra Europa e Paesi del sud del Mediterraneo, documento n. 9626.

12. B. Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, Flammarion, Parigi 1993, p. 165 (trad. it. *Gli arabi nella storia*, Laterza, Roma- Bari 2004).

13. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, cit., pp. 100-101.

14. Uno dei primi a sviluppare questa teoria fu René Guénon (1886-1951). In questa visione del mondo entra una concezione che ricorda, al contrario, la celebre tesi di Samuel Huntington dello "scontro di civiltà", sebbene a sostenerla siano oggi gli avversari del pensiero dell'accademico americano (si veda S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York 1996 [trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997]).

15. Tra i molti esempi, lo storico americano Michael Bonner (parla, a proposito delle crociate, di "orgia di massacri", di "entusiasmo per la violenza e per il sangue versato", senza accorgersi che prende alla

lettera i voli letterari dei cronisti e che i crociati aspiravano anzitutto a versare il proprio sangue, a subire il martirio là dove il Cristo aveva subito la sua passione: *Le jihad*, Téraèdre, Parigi 2004, pp. 167-168 (trad. it. *La jihad. Teoria e pratica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, Catanzaro 2008]).

16. A. Miquel, *Ousàma, un prince syrien face aux croisés*, Fayard, Parigi 1986, pp. 86-88.

17. P.D. Mitchell, *Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

18. Si procede talora a rapide analogie e paragoni superficiali, come tra la letteratura edificante musulmana dei secoli X- XII (l'*adab*), e l'umanesimo europeo del XVI secolo, che sono in realtà assai diversi nella loro visione dell'uomo e del mondo.

19. Su questo punto si veda l'introduzione di J. Brunschwig e G. E.R. Lloyd, *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Flammarion, Parigi 1996, pp. 17-23.

20. Una rivista recente, "*Anabases*", pubblicata dall'Università di Tolosa a partire dal 2005, è dedicata alle traduzioni e alla ricezione dell'antichità. L'analisi dei suoi numeri mostra che sotto questo aspetto il Medioevo resta ancora un campo poco esplorato.

21. C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Gallimard, Parigi 1985.

22. Si veda, per il mondo bizantino, H. Hunger, *Lire et écrire à Byzance*, in O. Delouis (a cura di), *Le Monde byzantin du milieu du VIII^e siècle à 1204. Economie et société*, Hachette, Parigi 2006, pp. 177-199; H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzance*, CNRS, Parigi 2006.

23. P. Benoit, *Calcul, algebre et marchandise*, in M. Serres (a cura di), *Éléments d'histoire des sciences*, cit., pp. 197-221.

1. Sopravvivenze sparse e ricerca del sapere antico: la filiera greca

1. La prima Bibbia interamente in latino è attestata nel 250 a Cartagine (san Cipriano cita abbondantemente da essa). Appaiono in seguito le traduzioni raggruppate sotto il nome di *Vetus latina*, d'uso corrente fino all'VIII secolo, e che furono elaborate a partire dal testo greco dei Settanta per l'Antico Testamento. San Girolamo (morto nel

420) eseguì in seguito una traduzione quasi integrale della Bibbia, a partire dal testo ebraico, conosciuta con il nome di Vulgata, che si impose nel Medioevo attraverso le versioni rimaneggiate dell'epoca carolingia. Si veda M.-P. Bogaert, *La Bible latine des origines au Moyen Age. Aperçu historique, état des questions*, "Revue théologique de Louvain", XIX, 1988, pp. 137-159.

2. H. Inglebert, *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 d. C)*, Institut d'études augustiniennes, Parigi 2001. Per un quadro recente sulla storia dell'Occidente medievale: P. Riché e J. Verger, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Age*, Tallandier, Parigi 2006.

3. H. Inglebert, *Interpretatio Christiana*, cit., p. 570. Prendiamo in prestito dall'autore le grandi linee dell'evoluzione che egli ha ricostruito. Si vedano in particolare le pp. 558-570.

4. A. Vernet {La transmission des textes en France, in *La Cultura antica nell'Occidente latino dal VII al XI secolo*, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo" [d'ora in avanti "Settimane di Spoleto"], XXII, Spoleto 1975, pp. 89-123) insiste sul gran numero di manoscritti di Marziano Capella, presenti ovunque, a Chartres, Gorze, Metz, Nevers, Parigi, Toul e spesso in più esemplari e accompagnati da commenti.

5. Sulla sopravvivenza dei manoscritti greci in Occidente fino al 1200, si veda lo studio fondamentale di B. Bischoff, *Das griechische Element in der abendlandischen Bildung des Mittelalters*, "Byzantinische Zeitschrift", XLIV, 1961, pp. 27-55 (riedizione in "Mittelalterliche Studien", vol. II, Stoccarda 1967, pp. 246-275).

6. A. Guillou, *L'école dans l'Italie byzantine*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, "Settimane di Spoleto", XIX, Spoleto 1972, pp. 291-311, p. 297. Si veda S. Gennaro, *Influssi di scrittori greci nel Commento all'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento*, "Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica", Catania 1951, pp. 169-179.

7. Le idee dei filosofi greci si ritrovano nelle opere dei loro avversari cristiani, così come presso il polemista Lattanzio, *Divinae institutiones* (Lactantii Opera omnia, a cura di S. Brandt e G. Laubmann, Vienna 1987, pp. 244-269).

8. J. Irigoin, *L'Italie meridionale et la transmission des textes classiques*, in A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé (a cura di), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine*, École Française de Rome, Roma 2006, pp. 5-20.

9. La Vita di Gregorio si deve a Leonzio, monaco di San Saba a Roma, che ne terminò la redazione dopo il 680 (in "Biblioteca hagiographica graeca", n. 707).

10. Si veda J.-M. Sansterre, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin*, "Hagiographica", II, 195, pp. 57-92.

11. Si veda la lettera del monaco Teodosio all'arcidiacono Leone sulla presa di Siracusa da parte degli arabi nell'879-880 (Parigi, Bibliothèque nationale de France [d'ora in avanti BnF], Ms. gr. 3032).

12. Nilo da Rossano lasciò la Calabria nel 981 in seguito all'invasione musulmana e si stabilì vicino a Montecassino nel 998. Fece copiare alcuni manoscritti greci contenenti trattati ascetici e mistici: tre di questi sono nella biblioteca di Montecassino, uno è conservato a Grottaferrata dove il santo fu sepolto.

13. A. Guillou, *L'école dans l'Italie byzantine*, cit.; Id., *La Siale byzantine. État de recherche*, "Byzantinische Forschungen", V, 1977.

14. C. Mango, *La culture grecque et l'Occident au VIII^e siècle*, in I problemi dell'Occidente nel secolo VIII, "Settimane di Spoleto", XLIX, Spoleto 2002, pp. 943-992.

15. Ecco la lunga serie dei dieci papi greci e siriaci a partire dalla metà del VII secolo: Teodoro I (nato a Gerusalemme, 642-649), Agatone (di origine levantina, 678-681), Giovanni V (nato ad Antiochia, 685-686), Sergio I (nato in Siria, 687-701), Giovanni VI (nato in Grecia, 701-705), Giovanni VII (anch'egli nato in Grecia, 705-707), Sisinnio (siriano, 708), Costantino I (nato a Tiro, 709-715), Gregorio III (nato in Siria, 731-741 chiude il ciclo), Zaccaria (di origine greca, nato in Calabria, 741-752). Unica eccezione, il romano Gregorio II (715-731).

16. Libro ufficiale che riporta le vite dei papi e redatto da chierici della Curia romana nel corso del Medioevo.

17. E per questo pubblico greco che papa Zaccaria tradusse i Dialoghi di Gregorio Magno.

18. Si discute della qualità dei suoi studi. Cyril Mango dubita che abbia potuto imparare granché nell'Atene del VII secolo, privata della sua università da Giustiniano nel secolo precedente. Teodoro di Tarso, tuttavia, non sembra sprovvisto di cultura. Si veda A. Poncelet, *Vita et*

miracula Sancti Gisleni... autore Rainero monacho, "Analecta Bollandiana", V, 1886, pp. 209-294.

19. J. de Saint- Arnoul, La Vie de Saint- Jean, abbé de Gorze, a cura di M. Parisse, Picard, Parigi 1999.

20. J. W. Thompson, Introduction of Arabie science into Lorraine in the tenth century, "Isis", XII, 1929, pp. 184-191; M. C. Welborn, Lotharingia as a center of Arabie and scientific influence in the eleventh century, "Isis", XVI, 1931, pp. 188-189.

21. A. Bayer, Griechen im Western im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau, in A. von Euw e P. Schreiner (a cura di), Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Western um die Wende des ersten Jahrtausends, vol. I, Schniitgen Museum, Colonia 1991, pp. 335-343. Nell'impero si incontrano anche artigiani greci, come i manovali che lavorano alla cattedrale di Paderborn in Sassonia all'epoca del vescovo Meinwerk (1009-1036) (Vita Meinwerki, MGH SRG, Bd. 59, p. 82).

22. La sua Vita fu redatta da Eberwino di San Martino a Treviri (morto nel 1040).

23. Vi ritrova una reliquia (un vaso delle nozze di Cana) che gli sarebbe stata rubata a Gerusalemme. Ci sono buone probabilità che la Vita sia stata composta per dimostrare l'autenticità di questa reliquia conservata a Reichenau...

24. M. Zimmermann, La connaissance du grec en Catalogne du IX^e siècle au XI^e siècle, in M. Sot (a cura di), Haut MoyenÂge. Culture, éducation et société. Études offertes à P. Riché, Éditions Européennes Érasme, La Garenne-Colombs 1990, pp. 493-516.

25. Ibid, pp. 498-499.

26. Filippo Burgarella ritiene che questa migrazione sia stata ininterrotta, rivelando una mobilità interna all'Impero bizantino quasi sempre silenziosa (Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi, in Roma fra Oriente e Occidente, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XLIX, Spoleto 2002, pp. 943-992).

27. Si veda anche la Vita di san Gregorio di Agrigento, di Leonzio, egumeno (abate) del monastero di San Saba a Roma, ed. A. Berger, Berlino, "Berliner Byzantinische Arbeiten", LX, 1994.

28. G. Dedeyan, Les Arméniens en Occident (fin du X^e-début du XI^e siècle), in Occident et Orient au X^e siècle, Actes du congrès de la

Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Les Belles Lettres, Parigi 1979, pp. 123-140.

29. E Burgarella, Presenze greche a Roma..., cit, p. 969.

30. MGH, Epistolae, III, p. 529.

31. Vita Hludowici, cap. VII, MGH SS, 2, p. 592.

32. Parigi, BnF, cod. grec. 437; H. Omont, Manuscrit des œuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Debonnaire en 827, "Revue des études grecques", XVII, 1904, pp. 230-236.

33. MGH SRG, anno 876: "Disprezzando tutte le usanze dei re franchi, riteneva che la gloria dei greci fosse la migliore".

34. J. H. Burns (a cura di), Histoire de la pensée politique medievale. 350-1450, PUF, Parigi 1993; E Collard, Pouvoirs et Culture politique dans la France medievale. V"-VII siècle, Hachette, Parigi 1999.

35. N. Staubach, Graecae gloriae. Die Rezeption des Griechischen als Element spätkarolingisch- fruhottonischer Hofkultur, in A. von Euw e P. Schreiner, Kaiserin Teophanu..., cit., pp. 343-368.

36. P Riché, Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil, trad. Fayard, Parigi 1987, pp. 180-182.

37. Folcuino, Gesta abbatum Lobensium, MGH SS, IV, cap. XXII, p. 64.

38. Cosma il Monaco, Vita di Giovanni Damasceno, Acta Sanctorum, Maii II, App. II, in "Bibliotheca Hagiographica Graeca", n. 884.

39. Ibid, trad. A. Guillou, l'école dans l'Italie byzantine, cit., p. 298.

40. M. Zimmermann, La connaissance du grec..., cit., p. 493.

41. A. Guillou, L'école dans l'Italie byzantine, cit., p. 309.

42. È loro dedicata un'intera collezione: "Corpus degli atti greci dell'Italia meridionale e della Sicilia", Roma, Città del Vaticano.

43. J. Irigoin, La culture grecque dans l'Occident latin du VII" au XI" siècle, in La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo, "Settimane di Spoleto", XXII, Spoleto 1974, pp. 425-456.

44. Per esempio quello conservato in un manoscritto dell'XI secolo (Milano, Ambrosianus, A 45 sup.).

45. Messina, S. Salvat., Ms. gr. 84. Originario della Mesopotamia, Aezio apprese la medicina ad Alessandria prima di stabilirsi a Costantinopoli e diventare medico alla corte di Giustiniano.

46. Parigi, BnF, Parisinus suppl. gr. 1297.

47. Parigi, BnF, Ms. gr. 2064. Irigoin ritiene anche che il frammento degli Elenchi sofistici (Parigi, BnF, Ms. gr. suppl. 1362) potrebbe essere ricollegato all'Italia meridionale.

48. Si vedano P. Canart e S. Luca, *Codici greci nell'Italia meridionale*, Ministero per i Beni e le Attività culturali, Roma 2000.

49. J.-M. Martin, *Italiens normandes, XI"-XII" siècles*, Parigi 1994; E Bouet e E Neveux, *Les Normands en Méditerranée*, Presses Universitaires Caen 1994.

50. La Sicilia produsse d'altra parte opere originali, come, nel campo della storia, la *Cronaca di Sicilia* (manoscritto conservato presso la Biblioteca vaticana, gr. 1912).

51. J. Irigoin, *La culture grecque dans l'Occident latin...*, cit., p. 446.

52. C. Mango, *La culture grecque et l'Occident...*, cit., p. 709.

53. Y. de Andia, *Le monastère de Saint- Sabas à Rome: relations théologiques entre l'Orient et l'Occident au VI^e et VIII^e siècles*, "Proche- Orient Chrétien", L, 2000, pp. 279-296.

54. J.-M. Sansterre, *Les Moines grecs et orientaux de Rome*, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1982, vol. I, p. 20 e 72; vol. II p. 79.

55. P. Canart, *Le patriarche Méthode de Costantinople copiste à Rome*, in "Paleografia, diplomatica e archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli", I, Roma 1979, pp. 334-352. Il Laterano aveva raccolto la quindicina di opere del *Vivarium* di Cassiodoro: si veda P. Courcelles, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, "Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome", CLIX, Parigi 1948, pp. 342-388.

56. Tra i documenti partiti dal Laterano e diffusi in Europa si trova il celebre florilegio iconodulo del Ms. gr. 1115 della BnF (copia del 1278 ma il cui originale risale al 774-775).

57. R. Devreesse, *Lesfonds grecs de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V*, "Studi e testi", CCLIV, 1995.

58. Anastasio, pur sostenuto dall'imperatore Luigi II, fallì di fronte a colui che diventò papa con il nome di Benedetto III nell'855. Fu segretario e bibliotecario del Laterano sotto papa Nicola I, poi segretario di Adriano II. Suo fratello, Eleuterio, aveva rapito la figlia di Adriano, che era stato sposato prima di diventare papa. Allontanato, scomunicato e quindi rapidamente riabilitato, fu molto attivo al servizio di Giovanni VIII (872-882).

59. Un salterio greco- latino fu redatto a Milano nella seconda metà del IX secolo e poi trasferito nel grande monastero imperiale di San Gallo nel 909.

60. Vita di Brunone redatta da Ruotgero, tradotta a partire dall'edizione di H. Kallfelz, *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10-12 Jh. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters)*, Bd. 20, Darmstadt 1973.

61. W. J. Aerts, *The knowledge of Greek in western Europe at the time of Theophano and the Greek grammar fragment in Ms. Vindob. 114*, in W. D. van Aalst e K. N. Ciggaar (a cura di), *Byzantium and the Low Country in the Tenth Century*, A. A. Brediusstichting, Hernen 1985.

62. M. Zimmermann, *La connaissance du grec...*, cit. Edizione di una parte di questi glossari a cura di J. Llauro, *Los glosarios de Ripoli*, "Analecta Sacra Tarraconensia", III, 1927, pp. 331-389, e IV, 1928, pp. 271-341.

63. M. Zimmermann, *La connaissance du grec...*, cit., p. 509.

64. *Ibid.*, p. 512.

65. Tradotto da Celio Aureliano nel VI secolo e riassunto da Moschione.

66. D. Jacquart e E. Micheau, *La médecine arabe et l'Occident medieval*, Maisonneuve et Larose, Parigi 1990, p. 214.

67. H. Grensemann (a cura di), *Hippokrates, De aeribus, aquis, locis* [Interlineare Ausgabe der spätlateinischen Übersetzung und des Fragments einer hochmittelalterlichen Übersetzung], Bonn 1996.

68. D. Jacquart, *La scolastique medievale*, in M. Grmek (a cura di), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Seuil, Parigi 1995, pp. 177-179 (trad. it. *Storia del pensiero medico occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 261-322).

69. Londra, BM MV (Add. 17, 156).

70. Si veda per esempio Parigi, BnF, Ms. lat. 9332. Comprende opere di Oribaso, Alessandro di Traile e Dioscoride e risale alla fine dell'VIII secolo o all'inizio del IX.

71. A. Vernet, *La transmission des textes en Trance...*, cit.

72. G. Baader, *Die Schule von Salerno*, "Medizinhistorische Journal", III 1978, pp. 124-125.

73. A. Beccaria, *I codici di medicina del periodo presalernitano (secoli IX, X e XI)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1956.

74. D. Jacquart e E Micheau, *La médecine arabe...*, cit., p. 120.

75. Pietro Diacono, *De viris illustribus*, in H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, vol. I, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1986. Conosciamo un altro biografo di Costantino, un maestro di Salerno chiamato Matteo.

76. D. Jacquart e E Micheau, *La médecine arabe...*, cit., p. 102 (trad. ingl. P. Ghalioungui, *Questions on Medicine for Scholars*, Il Cairo 1980; D. Jacquart, *À l'aube de la renaissance médicale des XI^e-XIII^e siècles: l'"Isagoge Johanniti" et son traducteur*, "Bibliothèque de l'École des chartes", CXLIV, 1986, pp. 209-240. L'opera di Costantino non si ferma 11: traduce la Chirurgia (estratto della Pratica) e il Libro della medicina oculare, il trattato oftalmologico di Hunayn ibn Ishaq, che eserciterà considerevole influenza sull'oftalmologia occidentale fino al XVII secolo, gli aforismi del dotto cristiano Yuhanna ibn Masawayh e i trattati medici di Ishaq al-Isra'ili, medico ebreo che, nella prima metà del X secolo, fu al servizio del principe aglabide Ziyadat Allah II e scrisse il Regime degli alimenti, il Libro delle febbri, il Libro dell'urina e altre opere.

77. La biblioteca di Avranches conserva per esempio due manoscritti delle opere di Costantino l'Africano, entrambi del XIII secolo: Ms. 233, *Liber Pantegni a Costantino Africano monacho*, con la ripresa di una dedica a Desiderio da Montecassino, e Ms. 234 con il *Viaticum* di Costantino. Il Ms. 232 contiene la copia di un trattato di Galeno (ff. 126-138v): *Liber Galieni de Secundum Hippocratem elementis*, accompagnato da numerose glosse. Sui manoscritti medici dell'alto Medioevo: E. Wickersheimer, *Les Manuscrits latins de médecine du haut Moyen Age dans les bibliothèques de France*, CNRS, Parigi 1966.

78. D. Jacquart e E Micheau, *La médecine arabe...*, cit., p. 128. Un manoscritto del X secolo (Ms. 62, f. 109) conteneva testi di Sorano e di Galeno; un commento su un trattato di Ippocrate si trovava in un altro manoscritto del X secolo (Ms. 75, su un foglio di guardia). I primi otto libri del Pantegni di Costantino l'Africano figuravano in un manoscritto del XII secolo (Ms. 160, ff. 34v-159v). I tre libri dell'Arte medica di Alessandro di Traile furono copiati nel XII secolo (Ms. 342, f. 140). Opere di Galeno si trovavano ancora in manoscritti della fine del XIII secolo (Ms. 284) e del XIV (Ms. 278, 286, 287 e 293).

79. J. Irigoin, *L'Italie meridionale...*, cit., p. 16.

80. P. Riché, *Legrec dans les centres de culture de l'Occident*, in M. H. Warren (a cura di), *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, King's College, Londra 1988.

81. Una lista delle opere tradotte prima del 1350 era stata fornita da J. T. Mucide. È abbastanza consistente, sebbene l'autore abbia volontariamente trascurato la matematica e le scienze (J. T. Muckle, *Greek works translated directly into latin before 1350*, "Medieval Studies", IV, 1942, pp. 33-42 e V, 1943, pp. 102-114).

82. L. Minio-Paluello, *Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e Boezio*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, "Settimane di Spoleto", XIX, Spoleto 1972, pp. 743-766.

83. Si vedano le lettere di Pietro il Venerabile a san Bernardo (*The Letters of Peter the Venerable*, a cura di G. Constable, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1967, vol. I, pp. 294-295) e la loro traduzione da parte di M.-Th. D'Alverny, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", vol. XVI, 1948, pp. 69-131 e p. 72.

84. Si veda R. Lemay, *Dans l'Espagne du XII^e siècle, les traductions de l'arabe au latin*, "Annales ESC", XVIII, 1963, pp. 639-665; M.-Th. D'Alverny, *Translations and Translators*, in R. L. Benson e G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1982, pp. 421-462.

85. Su richiesta di papa Eugenio III, traduce anche i testi di diversi Padri greci: san Basilio, Gregorio di Nissa, Giovanni Damasceno e Giovanni Crisostomo.

86. Sembra nondimeno che gli occidentali abbiano preferito utilizzare ciò che avevano essi stessi tradotto dall'arabo... Si veda A. Bryer, *Cultural relations between East and West in the Twelfth Century*, in D. Baker (a cura di), *The Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh University Press, Edimburgo 1973, pp. 77-94, qui p. 80.

87. J. Irigoin, *L'Italie meridionale...*, cit., p. 16.

88. Si veda la sua prefazione, tradotta da J. Boudet, in P. Gilli, Fortner, *enseigner, éduquer dans l'Occident medieval*, SEDES, Parigi, vol. I, pp. 24-27.

89. Verso il 1160, gli Elementi di Euclide sono stati tradotti anche dal greco al latino dall'ammiraglio Eugenio, al servizio di Ruggero II di Sicilia, così come da un anonimo siciliano, ma i matematici greci restano ancora in gran parte sconosciuti.

90. P. Gandil, *Les études grecques à l'abbaye de Saint- Denis au XII^e siècle*, [tesi] École des chartes, 2003.

91. E Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Parigi 1982 (5a ed.), vol. II, p. 98 (trad. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1949, vol. II, p. 804).

92. Remy Brague (*Au moyen du Moyen Âge*, Éditions de la transparence, Parigi 2006, pp. 190-199) parla di "inclusione" per definire l'atteggiamento della cultura europea verso i prestiti culturali che attua: l'inclusione, al contrario della "digestione", lascia intatto il materiale preso in prestito, come, all'interno di un pezzo d'ambra trasparente, resta visibile il ragnò che vi è rimasto intrappolato. L'inclusione si accompagna sempre a fini pratici e sfocia in una trasformazione: la civiltà europea non si è limitata a conservare i fossili delle culture precedenti, ma li ha messi a frutto. Altrimenti, avremmo a che fare soltanto con una cultura accademica incapace di innovazioni (Brague esprime un parere simile, p. 201).

93. H. Inglebert, *Interpretatio Christiana*, cit.

94. M.-D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Conférence Albert le Grand, 1968, Paris- Montreal, Vrin- Institut d'études médiévales, 1969.

95. Si trovano su questo numerose opere: J. Paul, *L'Église et la culture en Occident*, PUF, Nouvelle Clio, Parigi 1986; J.-P. Boudet, A. Guerreau- Jalabert e M. Sot, *Histoire culturelle de la France*, vol. I, *Le Moyen Âge*, Seuil, *L'Univers historique*, Parigi 1997.

96. A. Guerreau- Jalabert, *La "Renaissance carolingienne": modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales*, "Bibliothèque de l'École des chartes", CXXXIX, 1981, pp. 5-35.

97. J.-J. Ampère, *Histoire littéraire de la France jusqu'au XII^e siècle*, Parigi 1839.

98. J. Paul, *L'Église et la culture...*, cit., vol. I, p. 124.

99. Dobbiamo questa scena alla penna del monaco di San Gallo Notkero il Balbuziente.

100. Carlo Magno ottiene così nel 774 la celebre collezione detta "Dionysio- Hadriana". Nell'816 e 817, i due concili successivi di Aix-la- Chapelle forniscono testi di diritto canonico e, tra l'827 e l'829, Ansegiso, abate di Saint- Wandrille, raccoglie in un unico corpus i capitolari emessi da Carlo Magno e Luigi il Pio.

101. Questo fenomeno, chiamato dagli specialisti Literacyo Schriftlichkeit, da una ventina di anni a questa parte è stato oggetto di numerosi studi: R. McKitterick, *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

102. Si assiste sotto il regno di Luigi il Pio a una "clericalizzazione delle élite colte".

103. L'insegnamento antico e medievale era fondato sulle arti liberali, raggruppate in due campi: il trivium, più letterario - logica o dialettica, grammatica e retorica - e il quadrivium, a orientamento scientifico - aritmetica, geometria, astronomia e musica. Si utilizzano Marziano Capella, Macrobio, Boezio e i Fenomeni di Arato per l'astronomia.

104. Per quanto riguarda la liturgia, Crodegango, vescovo di Metz, fa copiare il sacramentario detto gelasiano, che si rivela troppo nutrito e che viene rimpiazzato da uno in viato a Carlo Magno da papa Adriano, ammodernato e completato da Alcuino.

105. La conoscenza del latino è richiesta in numerosi testi giuridici (*Admonitio generalis* del 789, canoni del concilio di Aix dell'813, numerosi statuti sinodali).

106. Ad Attigny, nell'822, i vescovi fanno mea culpa e riconoscono che non hanno adempiuto al loro dovere a questo riguardo.

107. J. Paul, *L'Église et la culture...*, cit., vol. I, p. 154.

108. L'adozionismo era un'eresia risalente all'antichità secondo cui Gesù non era il Figlio di Dio, ma era stato soltanto adottato da lui. Questa eresia riappare in Spagna sotto l'impulso dell'arcivescovo Elipando di Toledo (morto nell'800) e di Felice, vescovo di Urgel. Elipando proponeva di distinguere le due nature di Cristo: la parte umana era stata adottata da Dio, mentre quella divina era "il suo proprio figlio" (*filius proprius*). Ciò comportava il ritorno a una dottrina molto vicina al nestorianesimo e, infine, negava l'Incarnazione. Queste posizioni furono condannate nel concilio di Francoforte del 794.

109. Questo monaco di Fulda (morto nell'866) elaborò una dottrina secondo cui gli uomini erano, fin dalla loro nascita, predestinati alla

salvezza eterna o alla dannazione, da cui l'espressione "doppia predestinazione".

110. Ph. Wolf, *L'Éveil intellectuel de l'Europe*, Seuil, Parigi 1971; D. Iogna- Prat e J.-Cl. Picard, *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Picard, Parigi 1990; P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mil*, Bartillat, Parigi 1999.

111. M. Gibson, *The Continuity of Learning (850-1050)*, "Viator", VI, 1975, pp. 1-13.

112. Tangmaro, *Vita Bernwardi*, MGH SS, IV (si veda P. Riché, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Picard, Parigi 1989, p. 360).

113. Edizione e traduzione di questo trattato in D. Poirel, *L'art de la logique: le "De rationali et ratione uti" de Gerbert*, in O. Guyotjeannin ed E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, École des chartes, Parigi 1996, pp. 313-317. Si veda anche C. Frova, *Gerberto philosophicus. Il De rationali et ratione uti*, in *Gerberto: scienza, storia e mito*, atti del Gerberti Symposium, "Archivi storici bobbiensi", Bobbio 1985, pp. 351-377.

114. Alcuni obiettavano infatti che, pur dotato di ragione, l'uomo non la usa mentre dorme. L'argomento è facile da confutare e non necessita della redazione di un trattatello di logica, ma Gerberto tiene a mostrare la sua padronanza della dialettica. Passa in rassegna gli argomenti precedenti al suo testo e li confuta a uno a uno. Siamo, come nota D. Poirel (op. cit.), alla transizione tra il gioco erudito e le questioni "quodlibetali" delle università del XIII secolo.

115. San Gallo, Fleury- sur- Loire, Ripoli, Reims, Chartres, Wiirzburg, Treviri, Colonia e Magdeburgo...

116. Sulla qualità intellettuale delle opere degli abati cluniacensi del X secolo, si veda D. Iogna- Prat, *Études clunisiennes*, Picard, Parigi 2002.

117. Traduzione di P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mil*, cit., p. 177.

118. Questa data "sorprendentemente precoce", dice G. Beaujouan, è attestata dal codice *Vigilanus*, Ms. dell'Escorial d. I. 2. Si vedano G. Beaujouan, *Les chiffres arabes selon Gerbert*, in O. Guyotjeannin ed E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac...*, cit., pp. 322-328.

119. La descrizione dell'abaco è data da Richero di Reims; traduzione del testo in P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mil*, cit., p. 208. Su questo tema: K. Vogel, *L'aritmetica e la geometria di Gerberto*, in

Gerberto: scienza, storia e mito, cit., pp. 577-617; M. Folkerts, *Frühe Darstellungen des Gerbertschen Abakus*, in R. Franci (a cura di), *Itinera matematica*, Siena 1996, pp. 23-43.

120. Si veda la sua lettera ad Adalboldo, il cui contenuto matematico è ripreso dallo Pseudo- Boezio, autore di un trattato di geometria all'inizio dell'XI secolo: G. Beaujouan, *Les apocryphes mathématiques de Gerbert*, in *Gerberto: scienza, storia e mito*, cit., pp. 645-657.

121. L'apparecchio è descritto dal cronista Tietmaro di Merseburgo, che lo qualifica come orologio. Si veda E. Poulle, *L'astronomie de Gerbert*, in *Gerberto: scienza, storia e mito*, cit., pp. 597-617. Il testo sull'utilizzo dell'astrolabio attribuito a Gerberto è probabilmente di uno dei suoi discepoli (E. Poulle, *Naissance de la légende scientifique: note sur l'autorité des traités de l'astrolabe*, in O. Guyotjeannin ed E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac...*, cit., pp. 342-345).

122. A. Crépin, *Éducatons anglo- saxonnes*, s. e., Amiens 1992, pp. 13-18.

123. Un trattato di astronomia, originario del monastero di Ripoli, è conservato nel celebre Ms. 225 della Biblioteca di Barcellona.

124. Gerbert d'Aurillac. *Correspondance*, trad. P. Riché, Parigi 1993, lettera n. 44.

125. J. Paul, *L'Église et la culture...*, cit., vol. I, p. 258.

126. Hugues de Saint- Victor, *Didascalicon*, trad. J.-P. Boudet, in P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer...*, cit., vol. I, p. 37.

127. Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1927 (trad. it. *La rinascita del XII secolo*, il Mulino, Bologna 1988). Si veda J. Verger, *La Renaissance du XII^e siècle*, Cerf, Parigi 1996.

128. R. L. Benson, G. Constable, CD. Lanham, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century Europe*, Clarendon press, Oxford 1982. Il volume raccoglie gli atti di un convegno che commemorava il cinquantesimo anniversario dalla pubblicazione del lavoro di Ch. H. Haskins, di cui si misura così la portata.

129. J. Paul, *L'Église et la culture...*, cit., vol. II, p. 454.

130. M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, Parigi 1976. I quattro sensi delle Scritture sono quattro diversi livelli di significato conferiti ai testi biblici: letterale, tipologico (le corrispondenze tra Antico e Nuovo Testamento), morale e spirituale- escatologico (che riguarda la fine ultima).

131. J. Jolivet, *Abélardou laphilosophie dans le langage*, Cerf, Parigi- Friburgo, 1994; J. Verger, *L'amour castré. L'histoire d'Héloïse et d'Abélard Hermann*, Parigi 1996; M.-T. Clanchy, *Abelard. A Medieval Life*, Blackwell, Flammarion, Oxford- Parigi 2000.

132. Traduzione della prefazione di Ermanno di Carinzia da parte di J.-P. Boudet, in P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer...*, cit., vol. I, pp. 24-27. Su Ermanno di Carinzia si veda R. Lemay, *De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo europeo*, Atti del Convegno internazionale dell'Accademia dei Lincei, Roma 2-4 ottobre 1984, Roma 1987, pp. 433-439.

133. P. Sicard, *Hugues de Saint- Victor et son école*, Brepols, Turnhout 1991.

134. P. Benoît, *La théologie au XIII^e siècle: une science pas comme les autres*, in M. Serres, *Éléments d'histoire des sciences*, cit., pp. 177-195. Si distingue fin dal XII secolo la teologia naturale, vicina alla metafisica, che si propone di conoscere Dio facendo uso della ragione, e la teologia rivelata che deve esplicitare i misteri della fede.

135. S. Gougenheim, *La Sybille du Rhin*, Publications de la Sorbonne, Parigi 1996; L. Moulinier, *Le Manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'oeuvre scientifique d'Hildegarde de Bingen*, Publications de la Sorbonne, Parigi 1995.

136. Anselmo di Canterbury, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, testo latino, introduzione e traduzione di M. Roques, Parigi 1963.

137. Guglielmo di Conches, *Philosophia mundi*, I, 23, in P. Migne (a cura di), *Patrologie latine* (d'ora in avanti PL), vol. 172, col. 56. Il positivismo e il rifiuto del soprannaturale impregnarono questo sorprendente testo di Guglielmo di Conches tanto da farne una delle menti più illuminate del Medioevo.

138. "Dobbiamo ricordare che la *questio* nasce dall'affermazione e dalla sua negazione contraddittorie" scrive Gilberto de la Porée {*Commémorandum est quod ex affirmatione et ejus contradictoria negatione questio constat*, citato da G. Pare, A. Brunet e P. Tremblay, *La Renaissance du XII^e siècle*, Vrin, Parigi- Ottawa 1933).

139. Alla fine del XX secolo, alcuni filosofi francesi hanno scritto numerose variazioni sul tema della "morte dell'uomo", pur difendendo e sviluppando quello dei "diritti dell'uomo", senza preoccuparsi della contraddizione.

140. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 2002.

2. Sopravvivenza e diffusione del sapere greco nel Mediterraneo: Bisanzio e i cristiani d'Oriente

1. Nel XIII secolo, Creta, Cipro e Rodi si affermano come i nuovi poli degli scambi culturali.

2. G. E.R Lloyd, *La Science grecque après Aristote*, La Découverte, Parigi 1990; H. Maguire (a cura di), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Harvard University Press, Washington 1997; B. Flusin, *L'enseignement et la culture écrite*, in J.-Cl. Cheynet (a cura di), *Le Monde byzantin. L'Empire byzantin (641-1204)*, PUF, Nouvelle Clio, Parigi, vol. II, pp. 341-368.

3. Si veda H. Hunger, *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner*, Monaco 1978, vol. I, pp. 25-37 e 57-58.

4. Quest'opera è conosciuta soltanto attraverso le citazioni che ne fa Simplicio. Fu parzialmente tradotta in arabo nel *Siwan al- hikma* di Abu Sulaiman al- Sijistani (912-958). Si veda J.-L. Kraemer, *A lost passage from Philoponus' Contra Aristotelem in arabic translation*, "Journal of American Oriental Society", LXXXV, 1965, pp. 318-327. Le idee di Filopono furono adottate da al- Kindi e al- Razi, poiché evidentemente ben si adattavano alla cosmogonia musulmana.

5. Simplicio distingueva dalla materia, che si conservava, la "qualità" e il "volume", che invece si modificavano.

6. Un manoscritto di Euclide è costato ad Areta di Cesarea, nell'888, la somma di quattordici nummi d'oro, ossia il prezzo di circa settanta ettari di terra di buona qualità.

7. La sua biblioteca comprendeva trattati di Kirinos e Markellos, di Apollonio e gli scritti di Euclide.

8. L'università della Magnaura fu fondata nell'863 da Cesare Bardas in un palazzo situato all'interno della cinta che racchiudeva il Palazzo imperiale. Bisanzio ha conosciuto il sistema dell'università fin da Giustiniano, ma di fatto si trattava di una forma di insegnamento superiore limitata a qualche disciplina (quella del quadrivium, in greco

della tetraktys), senza una vera istituzione dotata di statuti e regolamenti, come sarà per le università europee del XIII secolo.

9. Sul rinnovamento degli studi aristotelici a Bisanzio nel IX secolo: J. Irigoin, *Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX'siècle)*, "Cahiers de civilisation medievale", V, 1962, pp. 287-302; K. Oehler, *Aristote in Byzantium*, "Byzantine and Modern Greek Studies", V, 1964, pp. 133-146.

10. Si veda A.-Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs*, Nauwelaerts, Lovanio- Parigi 1969. Gli scritti di Niceta sono stati pubblicati e tradotti in K. Fòrstel (a cura di), *Niketas von Byzanz, Schrifien zum Islam*, Corpus islamo- christianum, Series Graeca, Wiirzburg 2000.

11. *Arethae scripta minora*, a cura di L. G. Weterink, I, Lipsia 1968, p. 325.

12. I suoi testi: *Opera*, a cura di N. Kechakmadze, Tiblissi 1966; *Quaestiones quodlibetales*, a cura di P. Joannou, Buch- Kunsterverlag, Ettal 1956. Si vedano P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz*, Buch- Kunsterverlag, Ettal 1956; P. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1949; L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Institut fur Byzantinistik, Monaco 1981.

13. Studio approfondito del greco, pratica della retorica, lettura dei grandi filosofi Aristotele e Platone [*tas Aristotelikas tekñas eu analexamene kai tous Platonos dialogous*) a cui si aggiunse la tetraktys delle scienze (Anna Comnena, *Alexiade*, a cura di B. Leib, *Les Belles Lettres*, Parigi 1989, vol. III, p. 218). Sappiamo grazie a lei quanto fosse elevata la cultura dispensata alle élite alla fine dell'XI secolo.

14. Ha anche prodotto commenti sui *Parva naturalia*, le *Parti degli animali*, il *De generatione* e altre opere.

15. A. Dondaine, Hugues Éthérien et Leon Toscan, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", XIX, 1952, pp. 67-134.

16. R. Tardy, Najran. *Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beirut 1999; J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre- Islamic Times*, Longman, Londra 1979. Najran è situata nello Yemen, al confine meridionale del massiccio di Hijaz.

17. A Harran (Alta Mesopotamia) erano rifugiati alcuni pseudo-sabei, in realtà politeisti greci che si facevano passare per sabeï per

sfuggire alla morte. Si veda M. Tardieu, *Sabéens, coraniques et sabiens de Harran*, "Journal asiatique", CCXLVII, 1986, pp. 1-144.

18. Il monastero di San Marone sul monte Libano fu per esempio un vivace focolaio di cultura siriana, ma scomparire dalle fonti dopo l'823 (fu distrutto nel X secolo).

19. R Escolan, *Le Monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle*. Un monachisme charismatique, Beauchesne, Parigi 1999. Non esistono ordini religiosi in Oriente: ogni monastero segue una regola creata dal suo fondatore e iscritta nella carta di fondazione (come nei *typika* dei monasteri bizantini). Le regole adottate in partenza e riprese in vari monasteri furono quelle di san Pacomio (morto nel 346) e san Basilio (morto nel 379). Il mondo monastico ammette dunque stili di vita molto diversi: eremiti, cenobiti che vivono in comunità, monaci che vivono in laura, dividendo il loro tempo tra le celle individuali separate e la vita in comune il sabato e la domenica.

20. G. Troupeau, in A. Vauchez et al. (a cura di), *Histoire du christianisme*, Parigi, vol. IV, pp. 447-448; D. Urvoey, *Histoire de la pensée arabe...*, cit. pp. 153-154.

21. Queste scuole hanno fatto da modello a quelle coraniche: si veda R. Le Coz, *Les médecins nestoriens au Moyen âge*. *Les maîtres des Arabes*, L'Harmattan, Parigi 2003, p. 273, nota 22.

22. Ibn Khaldun, *Muqadima*, VI, 4, trad. R Brague, *Au moyen du Moyen Age*, cit., p. 199.

23. R. Le Coz, *Les médecins nestoriens*, cit., p. 90.

24. "Lo studio del greco non ha mai fatto parte della tradizione pedagogica nei Paesi islamici" (ibid., p. 263, nota 7). D. D. Jacquart (a cura di), *Laformation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Brepols, Turnhout 1994.

25. G. Troupeau, *Réflexions sur l'origine de l'écriture arabe*, "Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau", II, Wiesbaden 1991, pp. 1562-1570; A.-L. de Prémare, *Lesfondations de l'Islam*, Seuil, Parigi 2004, pp. 442-443. È stato anche proposto il sito di al- Anbar, un'altra città del regno lakhmide, sulla riva sinistra dell'Eufrate, sede di due vescovati, uno nestoriano e l'altro giacobita. Hira sarebbe stata in seguito il centro di diffusione di questa scrittura grazie alla sua funzione di capitale.

26. Si veda O. al- Ghul, An early arabic inscription from Petra carrying diacritic marks, "Syria. Revue d'art oriental et archeologie", vol. LXXXI, 2004, pp. 105-118.

27. Rotolo di Petra 83.

28. S. Brock, Towards a history of syriac translation technique, "Orientalis Christiana analecta", CCXXI, 1983, pp. 1-24; P. Tarrazi, Hazà in al- kutubal- qadima fi al- hafiayn, Beirut 1947, ha insistito sul ruolo dei cristiani nel movimento delle traduzioni scientifiche. S. Pinès, Studies in Arabie Versions of Greek Texts and in Medieval Sciences, in The Complete Works of Shlomo Pines, vol. II, Magnes, Gerusalemme 1996, parla della "scuola cristiana di Baghdad"; si veda anche S. Kh. Samir, La transmission du savoir de Byzance à Bagdad in N. Prouteau e Ph. Senac (a cura di), Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale, VIIIe- XIIIe siècles. Échanges et contacts, CESM, Poitiers 2003, pp. 125-137. M. Hammam tratta l'argomento utilizzando solo fonti musulmane, in particolare il Fihrist di al- Nadim e il Tabaqat al- Umam di Said ai- Andalusi (La contribution des chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'Orient musulman entre le VIIIe et le Xe siècle, in G. Jehel e Ph. Racinet, Orient et Occident du IXe au XVe siècle, Éditions du Temps, Parigi 2000, pp. 201-211). Il risultato è dunque incompleto. Non è d'altra parte certo che i cristiani d'Oriente, "custodi della cultura e della scienza, fossero sedotti dalla nuova dinamica creata dall'Islam...", come egli afferma (p. 203).

29. Dominique Urvoy ricorda che studiò ad Alessandria e scrisse due trattati di introduzione alla filosofia di Aristotele (Histoire de la pensée arabe..., cit. p. 151); si veda H. Hugonnard- Roche, Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Res'ayna à l'étude de la philosophie grecque et syriaque, in A. de Libera et al. (a cura di), Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet, Vrin, Parigi 1977, pp. 79-97.

30. Nel 1395 Tamerlano devastò la città e massacrò i cristiani. Una piccola comunità cristiana caldea si mantenne, nonostante tutto, fino al 1915, anno in cui fu annientata dai turchi.

31. "Una volta passato il IX secolo e tradotti i testi dell'antichità, si sviluppa una scienza propriamente araba", D. Jacquart e E. Mischeau, La médecine arabe..., cit., p. 54.

32. R. Le Coz, Les médecins nestoriens, cit., p. 190.

33. Questo trattato di Dioscoride fu tradotto in latino nell'Africa del nord fin dal IV secolo ed è conosciuto in Spagna nel VI: ne trasse ispirazione Isidoro di Siviglia.

34. J. Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Parigi 1949, 2a ed., École Française d'Extrême Orient, Parigi 1975.

35. Si vedano gli sviluppi precisi su questo aspetto spesso ignorato nella stimolante opera di S.-C. Kolm, *Le Bonheur- liberté. Bouddhisme profond et modernité*, PUF, Parigi 1982.

36. E. A. Wallis (a cura di), *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. The Book of Medicines*, Oxford University Press, Londra 1913.

37. M. Meyerhoff, *Von Alexandrien nach Bagdad "Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl."*, XXIII, 1930, pp. 389-492; N. Palmieri, *La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes*, in D. Jacquart (a cura di), *Les voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle*, Droz, Ginevra 1997, pp. 33-134.

38. W. Wolska- Conus, *Les commentaires de Stéphane d'Athènes au "Prognostikon" et aux "Aphorismes" d'Hippocrate: de Galien à la pratique scolaire alexandrine*, "Revue des études byzantines", 1, 1992, pp. 8-9.

39. *Risala ila Ali ibn Yhaya* (lettera ad Ali ibn Yahya ibn Abi Mansur) datata 856 (ed. e trad. a cura di G. Bergträsser, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen- übersetzungen*, Lipsia 1925).

40. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous les Sassanides*, Lecoffre, Parigi 1904.

41. Si veda *Encyclopédie de l'Islam*, nuova edizione Brill et Maisonneuve, Leida- Parigi 1960-..., vol. II, p. 1146, "Gondèshàpùr".

42. Al- Razi utilizza infatti la seconda traduzione, eseguita da un nestoriano di Baghdad, Yuhanna ibn Sarafiyun. Al- Razi menziona frequentemente anche un altro testo medico tradotto dal siriano, composto nel IX secolo dal cristiano Shim'un de Taybutha.

43. Gli europei, che scoprono la sua opera medica alla fine del XII secolo attraverso le traduzioni di Gerardo da Cremona, lo chiamano Giovanni Serapione.

44. Si è talvolta attribuita al riformatore Basilio di Cesarea l'invenzione dell'ospedale: nel 374, nel suo monastero modello, un vasto complesso di edifici destinati alle cure porta il nome di "Basiliade" e fu presto imitato nel Vicino Oriente greco.

45. Al- Jahiz, al- Radd'alà al- nasàra, trad. e cura di I. S. Allouche, *Un traité de polémique chrétienne-musulmane au IX^e siècle*, "Hespéris", XXVI, 1939, pp. 134-136.

46. Secondo Ibn al- Qifti, *Ta'rikh al- hukamà* (Storia dei sapienti), Lippert, Lipsia 1913, p. 390.

47. Ibn Juljul, *Les générations des médecins et des sages*, Il Cairo 1955.

48. L. Ledere, *Histoire de la médecine arabe*, vol. II, Ernest Leroux, Parigi 1986.

49. È una delle grandi figure del Medioevo. Nel 1973 è stato dedicato a lui il congresso degli orientalisti del Collège de France, ma resta stranamente assente dai manuali scolastici, così come i cristiani siriani. G. Bergstrasser, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*, Leida, 1913; E Rosenthal, *The technique and approach of muslim scholarship*, "Analecta orientalia", XXIV, Roma 1947; R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, B. Cassirer, Oxford 1962.

50. Si sarebbe anche recato a Bisanzio per cercare dei manoscritti matematici per conto dei fratelli Banu Musa, persiani amanti della matematica.

51. R. Le Coz, *Les médecins nestoriens*, cit., p. 158.

52. Hunayn fornisce la lista delle proprie traduzioni nella sua *Risala*. Si veda R. Le Coz, *Les médecins nestoriens*, cit., pp. 168-177. P. Benoit e E. Micheau, *L'intermédiaire arabe*, cit., p. 246, offrono un quadro molto utile: Hunayn ha tradotto in siriano novantaquattro testi di Galeno e in arabo ventinove, alcuni in entrambe le lingue.

53. Sembra che al- Mansur abbia ottenuto una versione greca degli *Elementi*, rimasta inutilizzata per mancanza di traduttori.

54. P. Benoit e E. Micheau, *L'intermédiaire arabe*, cit., pp. 245-246.

55. Si vedano le osservazioni di S. Kh. Samir, *La transmission du savoir de Byzance à Bagdad*, cit. L'autore segnala che disponiamo di due traduzioni dello stesso testo (il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa): una secondo il metodo antico e l'altra di Hunayn ibn Ishaq; il paragone permette di apprezzare le significative migliorie introdotte da costui.

56. R. Morelon, Thabit ibn Qurra and Arab astronomy in the 9th cent., "Arabie Science and Philosophy", rV, 1994, pp. 111-139.

57. Si definiscono numeri "amicabili" due interi naturali che formano una coppia tale per cui ciascuno di essi è uguale alla somma dei divisori propri dell'altro. Teodoro Abu Qurra ha per esempio mostrato che 220 e 284 erano numeri amicali: la somma dei divisori propri di 220 è 284, quella dei divisori propri di 284 è 220. Abu Qurra ha scoperto una formula che permette di trovare alcuni numeri amicali. Se i tre numeri $a = (3 \times 2n) - 1$, $b = (3 \times 2n - 1) - 1$ e $c = (9 \times 22n - 1) - 1$ sono primi, quando n è un numero intero naturale maggiore di 1, allora $2n \times a \times b$ e $2n \times c$ sono amicali. Per esempio, se $n = 2$, abbiamo $a = 11$, $b = 5$ e $c = 71$. Questi tre numeri sono primi. I due numeri amicali sono in questo caso $22 \times 11 \times 5 = 220$ e $22 \times 71 = 284$. Si è scoperto che questa formula vale soltanto per $n = 2$, $n = 4$ e $n = 7$, considerando i valori di n inferiori a 20.000. Non conosciamo ancora la regola generale che permette di trovare tutti i numeri amicali.

58. R. Rashed, Mathématiques infinitésimales du IX^e au XI^e siècle, vol. I, CNRS, Parigi 1996.

59. Se le due somme hanno un limite e se questi limiti sono uguali, esse danno la superficie dell'ellisse.

60. Yuhanna è la traduzione araba di Giovanni. Si veda G. Troupeau e J. Sournia, Médecine arabe: biographies critiques de Jean Mésué (VIII^e siècle) et duprétendu "Jean Mésué" (X^e siècle), "Clio medica", III, 1968, pp. 109-117.

61. E. Micheau, Mécènes et médecins à Bagdad aux III^e- IX^e siècle. Les commanditaires des traductions de Galien, in D. Jacquart (a cura di), Les voies de la science grecque..., cit., pp. 147-180, qui pp. 154-155.

62. R. Le Coz, Les médecins nestoriens, cit., lista pp. 136-7.

63. G. Troupeau, Le premier traité arabe de minéralogie: le livre de Yuhanna ibn Masawayh sur les pierres précieuses, "Annales islamologiques", XXXII, 1998, pp. 219-238.

64. Paris, BnF, Manuscrits (d'ora innanzi Ms.) arabes 2346. La sua edizione occupa due interi volumi: E. Habr, alNaql al- kamil al- manhij Arista, tahqîq wa- taqdîm, Beirut 1999.

65. La parola siriana kunnash significa "collezione".

66. P. Benoît e E. Micheau, L'intermédiaire arabe, cit., p. 245.

3. I monaci pionieri di Mont- Saint- Michel: l'opera di Giacomo Veneto

1. Vi si trovava in particolare la spiegazione delle nozioni di genere, sostanza, accidente, relazione eccetera. Tutte queste categorie erano ben note ai tempi di Carlo Magno e permisero per esempio a Teodulfo d'Orléans di confutare nei Libri carolini gli argomenti sostenuti dai greci nel 787 nel secondo concilio di Nicea sul culto delle immagini.

2. L. Minio- Paluello, *Metaphysica Iacobi*, pp. XII- XIII (d'ora in avanti tutti i riferimenti al corpus latino di Aristotele saranno dati tramite abbreviazione, sotto il nome di L. Minio- Paluello, seguito dal titolo latino dell'opera di Aristotele. L'appendice alle pagine 235-236 dà i riferimenti completi).

3. I commentari arabi di Abu Ma'shar furono tradotti nella seconda metà del secolo: R. Lemay, *Abu Ma'shar and latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beirut 1962 (cfr. in particolare pp. 345-352).

4. A lui dobbiamo la Fisica, i trattati *Del cielo*, *Del mondo*, *Della generazione e corruzione*. Ha anche tradotto l'*Almagesto* di Tolomeo (aiutato dal mozarabo Galippo), gli *Analitici secondi* di Temistio, il *Commento agli Analitici secondi* di al- Farabi, il *Sillogismo* e altre opere. Questo eccellente traduttore ha inoltre fornito versioni dei testi di Archimede, Euclide, al- Khwarizmi.

5. L'*Etica nicomachea* ha circolato nel mondo musulmano sotto forma di riassunto di Nicola di Damasco o commento di Porfirio. Dominique Urvoy segnala tuttavia che L'*Etica* veniva letta anche integralmente (*Histoire de la pensée arabe...*, cit., p. 159).

6. Come scrive A. Djebbar (*Université et localité dans les pratiques scientifiques des pays d'Islam*, "Alliage", LVLVI, *Dialogue transculturel*, 3): "Si continua a dire che gli arabi hanno trasmesso la scienza all'Europa mentre bisognerebbe piuttosto parlare di appropriazione di questa scienza da parte degli europei".

7. C. S. Burnett, *Antioch as a Link between Arabie and Latin Culture in the Twelfth and the Thirteenth Century*, in I. Draelants, A. Tihon e B. Van den Abeele (a cura di), *Occident et Proche- Orient. Contacts scientifiques au temps des croisades*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 1-12.

8. R. Hiestand, *Un centre intellectuel en Syrie du Nord? Notes sur la personnalité d'Aimery d'Antioche, Albert de Tarse e Rorgo Fretellus, "Le Moyen Age"*, C, 1994, pp. 7-36.

9. Uno dei più celebri fu Teodoro di Antiochia, filosofo, matematico, giurista e medico, che arrivò verso il 1225 alla corte di Federico II in Sicilia. Tradusse testi di Averroè e opere erroneamente attribuite ad Aristotele come il Segreto dei segreti.

10. J.-L. Leservoisier, *Les manuscrits du Mont- Saint- Michel*, cit. Bisogna segnalare il Ms. 235 della Biblioteca municipale di Avranches, che racchiude un vero e proprio "florilegio scientifico" (ibid., p. 26): trattato di abaco, ottica, densità dei metalli eccetera.

11. Il suo nome quasi non si incontra nei manuali. Segnaliamo l'osservazione, dubitativa, di B. Laourieux e L. Moulinier (*Éducation et cultures...*, cit., p. 24): "[...] si attribuisce a Giacomo Veneto la traduzione di tutti i trattati di Aristotele costituenti la logica nuova [...]". Come vedremo, Giacomo Veneto ha fatto ben più che tradurre i trattati costituenti la Logica nova (e cioè gli Analitici secondi e i Topici).

12. Il censimento di Léopold Gênicot (*Le XIIe siècle europêen*, PUF, Nouvelle Clio, Parigi 1968, pp. 213-218) indicava che nel XIII secolo era stato tradotto dagli originali greci molto di più che nel XII (sedici opere su quaranta contro sette su cento). Ma queste proporzioni sono falsate dalla completa dimenticanza delle traduzioni di Giacomo Veneto e dei traduttori anonimi del XII secolo. I calcoli di Gênicot sono ripresi ne varietur - almeno per quanto riguarda le traduzioni greco-latine del XII secolo che ci interessano in questa sede - nella maggior parte dei testi di storia culturale del Medioevo.

13. L. Minio- Paluello, *Iacobus Veneticus Grecus, "Traditio"*, VIII, 1952, pp. 265-304; Id., *Aristotele dal mondo arabo a quello latino*, in *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo, "Settimane di Spoleto"*, XII, Spoleto 1965, pp. 621-622.

14. *Dialoghi*, II, 1, PL, vol. 188, col. 1163 B. I due altri latini sono celebri: si tratta del traduttore Burgundio da Pisa e di Mosé da Bergamo.

15. *Iacobus nomine Veneticus de natione*.

16. L. Minio- Paluello, *Iacobus Veneticus Grecus*, cit. Sarebbe interessante verificare se le fonti bizantine menzionino il personaggio.

17. Forse bisogna identificare Giacomo Veneto con lo "Iacobus Grecus" autore nel 1125 di un ampio racconto in prosa dedicato a una spedizione veneziana in Dalmazia: il personaggio è menzionato da

Cerbanus Cerbani, egli stesso veneziano e funzionario della corte bizantina (*Recueil des Historiens des croisades, "Historiens occidentaux"*, V, Parigi 1895, pp. 321-334).

18. La questione fu risolta nel concilio di Cremona il 7 luglio 1148 sotto la presidenza di Eugenio III, in presenza di Giovanni da Salisbury.

19. Trascrizione di L. Minio- Paluello, *Iacobus Veneticus Grecus*, cit., pp. 272-274. Questo testo di Giacomo Veneto è conservato in un unico manoscritto (cod. Modena Estense, a. P. 4.9, f. 35-35v), inserito nella prima parte di una cronaca anonima degli arcivescovi di Ravenna che arriva fino al 1298 e che fu completata nel 1413 da Paolo Scordili di Creta. È il secondo di quattro documenti copiati e inseriti nella cronaca da Scordili, che aveva accesso agli archivi dell'episcopato in quanto prevosto della Chiesa di Ravenna.

20. Avranches, Biblioteca municipale (d'ora in avanti Bibi. mun.), Ms. 224, ff. 49-86v; Ms. 227, ff. 164v-200, entrambi del XIII secolo. Esiste anche una versione del XII secolo alla Biblioteca vaticana, Vat. Lat., 2982, ff. 115v-139v, in L. Minio- Paluello, *Analytica posteriora*. Il testo di Giacomo Veneto è riportato alle pp. 7-107. Ringrazio calorosamente J.-L. Leservoisier per avermi segnalato tutti i manoscritti in questione.

21. Avranches, Bibi. mun., Ms. 221, ff. 2-21v e ff. 21v-24. Il manoscritto è originario di Mont- Saint- Michel; con il *De anima* e il *De memoria*, contiene anche la *Fisica* (ff. 25-86v) e il *De intelligentia*, introduzione alla *Fisica*, erroneamente attribuito ad Aristotele.

22. A eccezione del *De sensu* e del *De somno et vigilia*. Questi Piccoli trattati di storia naturale si situano nel prolungamento del *De anima*: si interessano alla relazione tra l'anima e il corpo e trattano del comportamento del vivente attraverso lo studio del sonno, dell'insonnia, dei sogni e della divinazione; trattano anche le diverse forme della rappresentazione sensibile (percezione, immaginazione, memoria. Si vedano il *De sensu* e il *De memoria*).

23. Avranches, Bibi. mun., Ms. 228, ff. 124v-154v, a cura di L. Minio- Paluello, *De sophisticis*.

24. Avranches, Bibi. mun., Ms. 221, ff. 25-86v; Ms. 232, ff. 141-196; L. Minio- Paluello, *Physica vetus*, pp. 1-340. Gli editori hanno dimostrato, a partire da lezioni doppie contenute nei manoscritti, che Giacomo Veneto ha cominciato una prima traduzione della *Fisica*, che

l'ha in seguito "messa da parte" (p. LXXV) e ripresa diversi anni dopo, quando il suo metodo di traduzione si era affinato.

25. Avranches, Bibi. mun., Ms. 227, ff 34-102.

26. Avranches, Bibi. mun., Ms. 232, ff. 201-225v; a cura di L. Minio- Paluello, *Metaphysica Iacobi*, pp. 5-73.

27. Questo è il parere degli specialisti Minio- Paluello, Vuillemin-Diem e Viola. Si veda la conclusione di G. Vuillemin-Diem, in L. Minio- Paluello, *Metaphysica anonima*, p. XI. Tale traduzione è denominata *Metaphysica vetustissima*, poiché è la più antica attualmente conosciuta.

28. Avranches, Bibi. mun., Ms. 232, ff. 199-200v.

29. Avranches, Bibi. mun., Ms. 232, ff. 1-63v per il *De generatione et corruptione*; ff. 73-77 e 82-89v per l'*Ethica vetus*.

30. Il punto essenziale è che gli stessi vocaboli latini sono sistematicamente utilizzati per rendere i medesimi termini greci (L. Minio- Paluello, *Jacobus Veneticus Grecus*, cit., pp. 282-291).

31. L. Minio- Paluello, *Jacobus Veneticus Grecus* e Giacomo Veneto e l'Aristotelismo latino, in Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento, Firenze 1966, pp. 53-74.

32. Pareri concordi di L. Minio- Paluello (*Jacobus Veneticus Grecus*, cit., pp. 292-295) e di C. Viola (*Aristote au Mont- Saint- Michel*, in R. Foreville [a cura di], *Millénaire monastique du Mont- Saint- Michel*, II: *Vie montoise et rayonnement intellectuel*, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes, Parigi 1967, pp. 289-312, qui nota 68).

33. *Metalogicon*, ed. Webb, Oxford 1929. In quest'opera, Giovanni da Salisbury insiste sulla difficoltà dei testi di Aristotele (parla della *transpositio sermonum*, della *traiectio litterarum* e della *desuetudo esemplorum*), ma nota che alcuni attribuiscono questa difficoltà alla qualità della traduzione: "Per questo molti affermano che la colpa è del traduttore che non ci ha trasmesso correttamente il libro" (*Metalogicon*, IVvi, pp. 170-171): "Per di più il libro che tratta del metodo della dimostrazione è ben più confuso degli altri, a causa della trasposizione da una lingua all'altra, della traslitterazione, degli esempi che sono fuori dall'uso e che sono stati presi in prestito da diverse discipline e, infine, cosa che non riguarda il suo autore, esso è talmente corrotto dagli errori degli scribi che contiene quasi altrettanti inciampi che capitoli" (trad. E

Lejeune, Le "Metalogicon" de Jean de Salisbury. Recherches, traduction et commentaire, thèses microfiches, Lille III, 1998).

I due uomini si sono incontrati? È probabile che Giovanni da Salisbury abbia visto Giacomo Veneto in occasione del concilio di Cremona del 1148, poiché entrambi furono presenti e aveva anch'egli sentito parlare della missione di Anselmo di Havelberg nel 1136. Non possiamo dire di più.

34. Testo citato da L. Minio- Paluello, *Jacobus Veneticus Grecus*, cit., p. 292; *The Letters of John of Salisbury*, vol. I: 1153-1161, a cura di Wf. Millor, H. E. Buder e C. Brooke, Oxford 1986, vol. II: 1163-1180, Oxford 1979, n. 201.

35. Una glossa marginale figura nel manoscritto degli Analitici secondi conservato a Oxford, in cui lo scriba annota di aver utilizzato la traduzione di "Giovanni" poiché mancava un termine in quella di Giacomo Veneto (Oxford, collezione Balliol, Ms. 253, f. 242: *hec littera deficit nobis secundum translationem Iacobi*). Per gli errori di traduzione di Giacomo Veneto, si veda M.-Th. D'Alverny, *Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs*, "Revue de Synthèse", LXXXIX, 1968, pp. 125-144.

36. Avranches, Bibi. mun., Ms. 221, 232; e Oxford, Bodleian Selden supra 24.

37. Su questo: B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident medieval*, Aubier, Parigi 1992 (trad. it. *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, il Mulino, Bologna 1991).

38. L. Minio- Paluello, *Physica vaticana*, pp. XXVII- XXXV.

39. Se ne trovano a: Admont in Stiria (2), Bologna (2), Cambridge (3), Évreux (1), Firenze (12), Londra (5), Oxford (4) e Parigi (18). Il numero di manoscritti conservati a Parigi è notevole, tanto più che sedici sono sicuramente del XIII secolo e due dell'inizio del XIV.

40. Avranches, Bibi. mun., Ms. 232, ff. 201-225v; Bologna, Bibi. Univ., Ms. lat. 1180, ff. 246v-263; Oxford, Bodleian Selden Supra 24, ff. 3v-26.

41. Venticinque tra questi riportano il testo integrale di Giacomo Veneto. Si vedano le osservazioni e la lista completa dei manoscritti in L. Minio- Paluello, *Metaphysica Iacobi*, pp. XX- XXII.

42. Gli esemplari sono così ripartiti: Parigi (4), Vaticano (4), Oxford (3), Reims (2), Cambridge (2).

43. Vaticano, Bibi. apost., Vat. Lat. 2982, ff. 115v-139v.

44. Avranches, Bibi. mun., Ms. 92.

45. Parigi (25), Vaticano (19), Londra (9), Oxford (6). Per il solo XIII secolo i manoscritti sono così ripartiti: Tours (1), Rouen (1), Sens (2), Évreux (1), Liegi (7), Saint- Omer (1), Cambrai (1), Arras (2). Si veda la lista completa in L. Minio- Paluello, *Analytica posteriora*, pp. XX- XXIII.

46. Si veda la lista in L. Minio- Paluello, *De sophisticis*, pp. XXXV- XXXVI. Due sono datati al XII secolo: Milano, Bibi. ambros., I, 195, inf., ff. 72v-79v; Vaticano, Bibi. apost., Vat. Lat. 2982, ff. 139v- l 55. Ne abbiamo 271 per la traduzione di Boezio, che ebbe un notevole successo.

47. *Liber melorum*, libro III, PL, vol. 190, col. 1357 AB, che rinvia in particolare al passaggio della Fisica (VIII. x, 266b25-267b7). Erberto utilizza l'espressione di "centro sempre immobile" (*centrum semper immobile*); afferma che "è necessario che ogni movimento del mondo sensibile proceda da qualcosa di immobile" (*necesse ut ab aliquo immobile omnis hicsensilis mundi procedat motus*) e che "ciò che resta immobile faccia muovere ogni cosa" (*quod manens immobilis dat cuncta moveri...*).

48. A. Birkenmajer, *Le role joué par les médecins et par les naturalistes dans la reception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècle*, in *La Pologne au VI" congrès International des Sciences Historiques*, Varsavia 1930, pp. 3-5; P. O. Kristeller, *Bartholomaeus, Musandinus and Maurus of Salerno and the others commentators of the Articella...*, "Italia Medioevale e Umanistica", XIX, 1976, pp. 57-87.

49. N. M. Haring, *The "Liber de homoytion et homoeysion" by Hugh of Honau*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", XXXIV, 1967, pp. 129-253 (prestiti da Giacomo Veneto: pp. 197, 234, 235, 240, 241, 244).

50. *Sed quia a Graecis sapientiae totus fons emanavit*, lettera di Ugo di Honau a Ugo Eteriano, citata da A. Dondaine, *Hugues Éthérien et Leon Toscan*, cit., p. 130.

51. Alexander Neckham, *De naturis rerum*, Wright, Londra 1863, pp. 38 e 291, in cui cita un estratto degli Analitici secondi (*Gaudeant genera et species, monstra enim sunt; et si sunt, nihil ad rationem sunt*, p. 291).

52. *Commentario in Posteriorum Analyticorum libros*, a cura di P. Rossi, Olschki, Firenze 1981, in particolare pp. 80-86: / lemmi della

versione di Giacomo Veneto negli "Analitici secondi" presenti nel "Commentarius". Roberto Grossatesta fa riferimento a traduzioni che differiscono da quella da lui utilizzata in una sola occasione (libro I, 9, p. 166: *Littera autem aliarum translationum*). Pietro Rossi conclude che egli utilizzava parallelamente più traduzioni, in modo da completare o chiarificare quella di Giacomo Veneto (p. 81). Si veda anche RC. Dales, prefazione all'edizione del *Commentarium in VIII libros physicorum Aristotelis* di Roberto Grossatesta, Boudler (Color.), 1963, pp. X-XII.

53. Avranches, Bibl. mun., Ms. 222. Il manoscritto reca bellissime miniature (ff. 1, 9, 14, 23 e 45).

54. Parigi, BnF, Ms. lat. 16080.

55. L. Minio-Paluello, *Iacobus Veneticus...*, cit., pp. 303-304, e Id., *Metaphysica* anonima, p. XXVII. Alberto Magno menziona la *Translatio Ioannes* degli Analitici secondi {Post. Anal. II. vii 92b22 e I. xix, 82.10-14: "E questa versione è migliore ed è quella eseguita da Giovanni il Greco"; *hoc littera melior est, et est translatio Ioannis a Greco facto*). Il termine di Giovanni potrebbe rinviare al traduttore conosciuto solo con questo nome, ma la tecnica di traduzione è identica a quella di Giacomo Veneto. Lorenzo Minio-Paluello suppone che Alberto Magno abbia creato il nome a partire dall'iniziale "I" che corrisponde ai due nomi.

56. B. Geyer, *Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, "Philosophisches Jahrbuch des Görres- Gesellschaft", XXX, 1917, pp. 392-415; E. Pelster, *Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des heiligen Thomas von Aquin*, "Gregorianum", XVI, 1935, pp. 325-348 e 531-551 e XVII, 1936, pp. 377-406.

57. Sono stati ritrovati diversi manoscritti del XII secolo che lasciano presupporre una traduzione dei Topici di Aristotele diversa da quella di Boezio, e la cui esistenza dimostra una volta di più l'importanza del fenomeno delle traduzioni greco-latine del XII secolo. Quello di Chartres (Bibl. mun., Ms. 497, ff. 319-349v) fu distrutto durante la Seconda guerra mondiale. Una versione latina dei Topici si trova anche in due manoscritti conservati a Firenze (Biblioteca nazionale centrale, conv. soppr., E 8.1291, ff. lv-71v e I. 9.25, ff. lv-86v) e in un manoscritto di Bologna, Bibl. univ., 4228, ff. 81-96v e 106v-148v eccetera.

58. Vaticanus Reginensis 1855, ff. 88-94v, a cura di L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, pp. 3-43.

59. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XIII.

60. VII 1.1, p. XIII.

61. L. Minio-Paluello, *Iacobus Veneticus...*, cit., pp. 303-304.

62. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, pp. 109-183 {Prologo, p. XLIV}.

63. Parigi, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 727, ff. 216-244v, per la glossa si veda f. 239v. "Giovanni" traduce in particolare il greco *dianoia* con *deliberatio*, mentre Giacomo Veneto utilizzava il termine *intelligentia*.

64. *Metalogicon*, ed. Webb, Clarendon Press, Oxford 1929, p. 111. Giovanni da Salisbury dice anche di aver incontrato in occasione del suo viaggio in Italia, effettuato intorno al 1148-1153, un interprete greco, originario di Santa Severina in Calabria, interessato ad Aristotele e in grado di spiegarlo. Si veda la descrizione di questo incontro nel *Metalogicon*, cit., I, 15, pp. 37-39, seguito dal resoconto delle spiegazioni dei termini filosofici date dall'interprete. È impossibile determinare se l'uomo della Calabria fosse identico a quello denominato "Giovanni" o se si tratti di un altro conoscitore latino di Aristotele vissuto nella prima metà del XII secolo. Lo menziona in due altri punti nel *Metalogicon*, cit., III, 5, p. 140, 20 (elogio dei Topici di Aristotele, finalmente sottratti all'oblio) e IV, 2, p. 166, 15-17.

65. Questa affermazione concorda con il parere menzionato più su nella lettera di Giovanni da Salisbury a Riccardo di Coutances.

66. Toledo, Biblioteca capitolare (d'ora in avanti Bibl. capit.), Ms. 17.14 (XIII secolo), f. 1 (la traduzione di Giovanni figura nei ff. 1v-11). Questo stesso manoscritto contiene anche la traduzione di Giacomo Veneto ai ff. 13-28.

67. Ibid.

68. Salamanca, Bibl. univ., Ms. 2441, ff. 188-202v (XII secolo). Si veda anche il manoscritto dell'Arsenal (Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 727, ff. 216-244v).

69. Oxford, coli. Balliol, Ms. 253, f. 242: *haec littera deficit nobis secundum translationem Iacobi*.

70. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, pp. XLV e XLVIII.

71. L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, pp. 1-276. Gudrun Vuillemin-Diem dimostra che la traduzione anonima della *Metafisica* è

"ben più antica di quanto si ammettesse in passato" (senza un esame approfondito, la si situava verso il 1210-1230); si veda L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XXIV; si veda anche L. Minio-Paluello, *Note sull'Aristotele latino medievale: Caratteristiche del traduttore della "Physica vaticana" e della "Metaphysica media"*, "Rivista di Filosofia NeoScolastica", XLIII, 1950, pp. 226-231.

72. *Vaticanus Regimensis* 1855 ff. 88-94v.

73. G. Vuillemin- Diem dà i riferimenti: L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, pp. XXXIV- XXXVII; questi manoscritti si trovano in tutta Europa: Basilea (1), Bruges (1), Napoli (1), Parigi (3), Pisa (1), Reims (1), Vaticano (4) eccetera.

74. L. Minio-Paluello, *Metaphysica composita*, pp. 85-156.

75. *Ibid.*, p. XXXI.

76. Ph. S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Notre Dame, 1936, pp. 145-164.

77. Guillaume le Breton, *CEuvres de Rigordet Guillaume le Breton*, a cura di H.-Fr. Delaborde, vol. I, Parigi 1882, p. 233.

78. H. Denifle ed E. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, Parigi 1889, pp. 70 e 78.

79. Il catalogo dell'armarium dell'abbazia è stato stilato nel 1639 da Dom Le Michel (Parigi, BnF, Ms. lat. 13071, ff. HOv-111).

80. Avranches, Bibl. mun., Ms. 220, 221, 222, 224, 227, 228, 229, 231, 232. L'insieme di queste trentuno opere è largamente superiore a quanto troviamo negli altri centri di archivio: vi sono dodici copie di opere di Aristotele a Fécamp, undici a Jumièges, e quasi nulla altrove.

81. Avranches, Bibl. mun., Ms. 229, f. 194. Questo manoscritto contiene anche un gran numero di parole filosofiche greche scritte in caratteri greci e tradotte in latino (ousia/ essentia, poiotita/ qualitas eccetera), così come etimologie nelle glosse. Si tratta di spiegazioni della terminologia della logica aristotelica. Queste note sono forse opera di Anastasio.

82. Si veda il riferimento dato da C. Viola: *Cur deus homo*, lib. II, e. 17, ed. Schmitt, p. 125; PL, vol. CLIDC, col. 424.

83. C. Viola, *Aristote au Mont- Saint- Michel*, cit., con rinvii all'opera di Anselmo, *Cur deus homo*, cit., I, pp. 19, 25, 85, 177, 180, 182, 248.

84. Inventario in un manoscritto conservato ad Avranches, Bibi. mun., Ms. 159, ff. lv-3.

85. Gallia Christiana, X, col. 521. Il crollo della torre dell'Orologio verso il 1300 distrusse la maggior parte di questi manoscritti: ciò che conosciamo della ricchezza intellettuale di Mont- Saint- Michel è solo la punta dell'iceberg.

86. Ms. 221 : Iste liber est montis Sancti Michaelis (f. 2); Ms. 232: Ex monasterio S. Michaelis in periculo maris (f. 1, scrittura di Dom Le Michel); Iste liber est Mfontis] S[aneti] Mfichaelis] (f. 201, scrittura del XIV secolo); Hic liber est de monte Sancti Michaelis Abrincensis diocesis (f. 225); Iste liber est John, abbacie montis sancti Michaelis in periculo maris ordinis Sancti Benedicti (ibid.).

87. Oxford, Bodleian Selden, supra 24, ff. 3v-63v.

88. È così per esempio nel Ms. 227, ff 102-106 (Elenchi sofistici). Si veda l'appendice. Su queste glosse, L. Minio- Paluello, *Metaphysica Iacobi*, cit., p. XLV 89. Toledo, Bibi. capit., Ms. 17.14, ff. 1-11 (XIII secolo), f. 1.

4. Islam e sapere greco

1. Liberamente tratto da al- Biruni, opera non identificata.

2. "Bisogna aspettare l'arrivo degli Abbasidi nel 751 per assistere alla promozione in arabo della tradizione del pensiero greco e alla sua accoglienza entusiasta da parte degli ambienti razionalisti. Il mondo musulmano è ormai sufficientemente forte per ricevere, assimilare e fecondare i prestiti delle civiltà da cui prende avvio. I nuovi califfi vogliono creare un impero musulmano facendo posto ai credenti di tutte le origini", D. Jacquart e E Micheau, *La médecine arabe...*, cit., p. 32 (la nota 54, p. 43, segnala che tutti i traduttori dei testi greci erano cristiani). Anche la corrente mutazilita, come vedremo oltre, non manifesta il libero esercizio della ragione così come era inteso dai greci. L'affermazione della "volontà di fare posto ai credenti di tutte le origini" è forse troppo ottimista. Il fatto che medici cristiani di Baghdad potessero accedere alla famiglia califfale nasconde spesso la sorte dei cittadini di seconda categoria condivisa dalla maggioranza dei loro correligionari. Il costante declino demografico delle comunità cristiane è spia più di una morte lenta che di una fioritura.

3. Secondo le stime prudenti di H. Hunger {Schreiben und lesen in Byzanz..., cit.}, alcune migliaia di persone sapevano leggere e scrivere in un Impero che contava da dieci a dodici milioni di abitanti tra X e XI secolo (A. Laiou, *The Human Resources*, in A. Laiou [a cura di], *The Economic History of Byzantium*, I, Washington 2002, p. 48). Lo storico N. Oikonomidès (Byzance: à propos d'alphabétisation, in *Society, Culture and Politics in Byzantium*, Variorum Reprints, Londra 2005, pp. 35-42) è più ottimista, basandosi in particolare sul fatto che numerosi contadini erano in grado di firmare con il proprio nome e che, a Bisanzio, questo era accompagnato dalla redazione di una frase che spiegava ciò che si firmava e perché lo si faceva. Ci sarebbero stati dunque due livelli di alfabetizzazione, uno fondato su un'istruzione elementare, l'altro più elaborato. Nell'867, l'imperatore Basilio I esige dai funzionari delle imposte che essi non scrivano in cifre le frazioni delle somme richieste e che usino lettere maiuscole invece delle minuscole per scrivere le abbreviazioni, in modo che i contadini possano leggere senza problemi i testi che vengono loro presentati. Il fatto testimonia l'esistenza tra i contadini di uno strato di persone che avevano acquisito i rudimenti della lettura.

4. Come l'*Ilias* latina o il *Roman de Troie*, fino a che, nel XIV secolo, si riscoprì il testo di Omero, in particolare grazie a Petrarca che ne commissionò una traduzione latina a Leonzio Pilato.

5. Il processo di arabizzazione fu lento e per circa un secolo, fino al regno di Umar II (717-720), i sovrani arabi si servirono di funzionari greci e cristiani già nominati da Bisanzio.

6. *Idiotikos exedothi ti phrasei eis sunesin ton Sarakinon* (Arethae archiepiscopi Caesariensis, *Scripta minora*), a cura di L. G. Westerink, Lipsia 1968, vol. I, p. 233, citato da N. Oikonomidès, *L'unilinguisme officiel de Constantinople byzantine du VIIIe au XIIe siècle*, in *Society, Culture and Politics in Byzantium*, cit., pp. 9-22. Areta (metà del IX secolo-932/944), arcivescovo di Cesarea (a partire dal 902), autore di un'importante corrispondenza e di pamphlet, ha forse redatto anche la celebre *Cronaca di Monemvasie*.

7. Danielle Jacquart nota che "se il califfato umayyade diede vita a una civiltà brillante, la storia non ha conservato traccia di opere di scienza in lingua araba risalenti a quest'epoca" {*L'épopée de la science arabe*, Gallimard, Parigi 2005, p. 14}; Raymond Le Coz parla di "balbettamenti" {*Les médecins nestoriens...*, cit., p. 79} e l'autore Sa'id

al- Andalus scrive nell'XI secolo: "Gli arabi, all'inizio dell'islam, non coltivarono altra scienza che quella della loro lingua e della loro legge coranica" (Sa'id alAndalusi, *Tabaqat al- Umam/ Livre des Catégories des Nations*, trad. R. Blachère, Larose, Parigi 1935, p. 98).

8. Il termine, che significa "prova", designa la guerra che oppose i partigiani di Ali a quelli di Mu'awiya in seguito all'assassinio del califfo Uthman nel 656. Durò fino alla morte di Ali e l'ascesa di Mu'awiya come primo califfo umayyade nel 661.

9. A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, cit., p. 293.

10. W. E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

11. A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, cit., p. 211.

12. D. Jacquart, *L'epopée de la science arabe*, cit., p. 47.

13. Riferimenti in M.-G. Balty- Guesdon, *Le "Bayt al- Hikma" de Bagdad "Arabica"*, XXXIX, 1992, pp. 131-150, qui p. 134, nota 20.

14. "Entrò in relazione con gli imperatori di Bisanzio, fece loro ricchi regali e li pregò di fargli dono dei libri di filosofia che avevano in loro possesso. Questi imperatori gli inviarono le opere di Platone, Aristotele, Ippocrate, Galeno, Euclide, Tolomeo e altri autori, di cui erano in possesso. Al- Ma'mun scelse allora emeriti traduttori e li incaricò di tradurre queste opere al meglio. Dal momento che la traduzione fu eseguita con tutta la perfezione possibile, il califfo spinse i suoi sudditi a leggere tali traduzioni e li incoraggiò a studiarle", Sa'id al-Andalusi, *Tabaqat...*, cit., pp. 100-103. Si rimane scettici di fronte all'ipotesi della diffusione tra i sudditi di alMa'mun di libri tanto complessi.

15. Sa'id al- Andalus, *Tabaqat...*, cit., p. 98.

16. Paul Benoît e Françoise Micheau ritengono "esemplare ma per nulla isolata la politica di al- Ma'mun, proseguita da numerosi califfi, vizir, emiri, sultani" {*L'intermédiaire arabe*, cit., p. 243). Ma il totale non sembra elevato. Françoise Micheau segnala tre funzionari, tra cui il vizir Muhammad ibn'Abd al- Malik (morto nell'847), che commissionarono a Hunayn ibn Ishaq alcune traduzioni di trattati medici (E Micheau, *Mécènes et médecins...*, pp. 173-176).

17. E Micheau, *Mécènes et médecins...*, cit., p. 177. Micheau ha identificato la maggior parte di questi committenti. Figurano tra loro i più celebri medici nestoriani del IX secolo: Salmawayh ibn Bunan, Yuhanna ibn Masawayh e Jibra'il ibn Bakhtishu; tra i persiani,

menziona in particolare il poeta Yahya al- Munajjim (morto nell'888), zoroastriano convertito all'islam sotto la pressione di al-Ma'mun.

18. Questi tre fratelli (Muhammad, Ahmad e Hasan) erano i figli di Musa ben Shakir, ex brigante persiano, divenuto astronomo e amico di al- Ma'mun.

19. I Topici fanno parte della Logica. Si vedano le lettere di Timoteo, in R. J. Bidawid, *Les lettres dupatriarche nestorien Timothée I'*, Biblioteca apostolica vaticana, Roma 1956, pp. 35 e 38. Bisogna lasciare da parte aneddoti leggendari, diffusi da al- Qifti, Ibn Juljul, al- Nadim, che dimostrano i califfi preoccupati di procurarsi libri scientifici che gli imperatori bizantini avevano rinchiuso e tenuto segreti nei templi a partire dalla conversione di Costantino nel IV secolo. Questi racconti volevano dimostrare che l'Impero abbaside eclissava per la sua scienza un impero greco in cui il cristianesimo aveva occultato ogni sapere. Al- Suyuti (1445-1505) presenta il persiano Yahya ibn Khalid ibn Barmak ottenendo dall'imperatore bizantino i libri filosofici, fino a quel momento tenuti sotto chiave per timore che potessero distruggere la religione, e la cui diffusione rischiava di mettere in pericolo l'islam; ma cosa possiamo dedurre con certezza da una fonte così tarda (fine del XV secolo), nonostante la reputazione del suo autore?

20. Hunayn ibn Ishaq, *Risala ila Ali ibn Yahya*, cit., pp. 33 e 47.

21. Ibn Juljul nei suoi *Tabaqat* nota anche il declino che colpisce l'Oriente a partire dal califfato di al- Radi (934-940) e sottolinea come non vi siano più stati grandi medici dopo al- Razi, che fu anche il primo importante medico musulmano.

22. M.-G. Balty- Guesdon, *Al- Andalus et l'héritage grec d'après les Tabaqat al- Umam de Said al- Andalusi*, in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamalet M. Aouad (a cura di), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Institut du monde arabe-Peeters, Parigi- Lovanio 1997, pp. 331-342, qui p. 342; si veda anche: M. Fierro, *Al- Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Édisud, Aix- en-Provence 2001.

23. Y. Eche, *Les bibliothèques publiques et semi- publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Institut français, Damasco 1967. Sul Bayt al- Hikma come luogo in cui regnava la libertà d'espressione: S. T. al-Takiri, *Bayt al- Hikma fi Bagdad...*, "Al- Mawrid", VIII, 1979, pp. 197-221; S. Diwahgi, *Bayt al- Hikma*, Mossoul, 1972. Il tema di una Casa della Saggezza come luogo di incontro e di scambio

tra diverse confessioni è ripreso senza esame critico da numerosi manuali (per esempio, G. Peyronnet, *L'Islam et la civilisation islamique. VII^e-XIII^e siècles*, Armand Colin, Parigi 1992, pp. 283-285); al contrario, Danielle Jacquart ne dà una visione esatta: "il Bayt al- Hikma è anche un luogo di discussione sulla fede musulmana e la sua portata politica in cui si esprime la dottrina mutazilita" {*L'épopée de la science arabe*, cit., p. 16).

24. Al- Nadim, *Kitab al- fihrist*, a cura di G. Fliigel, Lipsia 1871. Il *Fihrist* è un'opera piuttosto sorprendente, una sorta di enciclopedia dei libri, in cui le prime sei parti sono dedicate ai testi islamici (Corano, grammatica, storia...) e le ultime quattro alla letteratura "estranea all'islam" (filosofia, letteratura comica, storia della religione e alchimia).

25. M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, cit., p. 26.

26. Sa'id al- Andalusì, *Livre des catégories des nations*, cit., p. 103.

27. R. Marchand, *Mahomet. Contre- enquête*, Éditions de l'Échiquier, Parigi 2006, p. 306.

28. M.-G. Balty- Guesdon, *Le "Bayt al- Hikma" de Bagdad* cit. L'autrice ha sfruttato soprattutto le fonti che trattano di questa Casa della Saggezza: la bio- bibliografia del *Fihrist* di al- Nadim, la *Risala* di Hunayn ibn Ishaq, le biografie di dotti come i *Uyun al- anba fi tabaqat al- atibba* di Ibn Ahi Usaybi'a (a cura di N. Rida, Beirut 1965), il *Ta'rikh al- hukama* di al- Qifti (a cura di J. Lippert, Lipsia 1903) o ancora i *tafaqut* (biografie) più generali come i *Wafayat al- a'yan* di Ibn Khallikan (a cura di M. Abd alHamid, Il Cairo 1948-1949) o il *Mu'jam al- udaba* di Yzqut (a cura di A. F. Rifa'i, Il Cairo 1936-1938).

29. *Kitab al- Hayda*, a cura di G. Saliba, Damasco 1964, p. 149.

30. M.-G. Balty- Guesdon, *Le "Bayt al- Hikma"...*, cit., p. 137 (l'autore dà come fonte di questa denominazione di volta in volta Ibn Juljul, p. 65, Ibn Abi Usaybi'a, p. 262 e al- Qifti, p. 171).

31. *Ibid*, p. 137. Soprattutto Delacy O'Leary fu all'origine di questa falsa tesi (*How Greek Science passed to the Arabs*, Londra 1949, p. 166). Analogamente, Yuhanna ibn Masawayh non è mai stato a capo della Casa della Saggezza, nonostante le affermazioni di Max Meyerhof nel 1930 (*Von Alexandrien nach Baghdad* cit.). Gerard Troupeau e Jean- Charles Sournia non evocano neppure il fatto nel loro articolo *Médecine arabe...*, cit.

32. Discussione sulla data della scomparsa della Casa della Saggezza in M.-G. Balty- Guesdon, *Le "Bayt al- Hikma"...*, cit., pp. 148-149.

33. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., pp. 155-158. La grammatica araba non è stata costruita a partire dalla logica greca; si veda G. Troupeau, *La logique d'Ibn al- Muqaffa et les origines de la grammaire arabe*, "Arabica", XXVIII, 1981, pp. 242-250.

34. S. Khalil, *Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'i'ràb au XIe siècle entre Elie de Nisibe et le vizir Abu al- Qàsim*, "Mélanges de l'université Saint- Joseph", vol. XLIX, Beirut 1975-1976, pp. 619-649.

35. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, VI, 4, trad. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, cit., p. 198.

36. D. Jacquart, *L'epopée de la science arabe*, cit., p. 36; (ibid., p. 47: "generalmente parlando, la filosofia e la scienza araba furono costruite per accordarsi con il senso della rivelazione coranica").

37. *Encyclopédie de l'Islam*, cit., vol. III, pp. 1161-1162.

38. Per designare l'equivalente delle nostre scienze, l'islam impiega il termine "ilm seguito da un determinativo: "ilm al- handasa, "la scienza della geometria", "ilm ai- tabi'a, "la fisica" (D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Albin Michel, Parigi 2003, p. 26).

39. La distinzione è posta chiaramente da Khwarizmi alKatib (morto nel 997) nel suo libro *Le chiavi delle scienze*. È stata ripresa nel XIV secolo da Ibn Khaldun, *Muqqadima*, in *Le livre des exemples*, trad. A. Cheddadi, Gallimard, Parigi 2002, VI, 9, p. 851: "La base di tutte le scienze tradizionali è costituita da una parte dai dati della legge religiosa, il Corano e la Sunna [...], e, dall'altra, dalle scienze collegate che ci permettono di utilizzarle. Vengono poi le scienze della lingua araba, che è la lingua della comunità musulmana e quella in cui il Corano è stato rivelato" (citato da K. Pomian, *Ibn Khaldùn au prisme de l'Occident*, Gallimard, Parigi 2006, p. 53).

40. Per questo non seguo qui Danielle Jacquart e Françoise Micheau che, basandosi su questo versetto, ritengono che "l'Islam è fin dalle sue origini pronto ad arricchirsi di tradizioni straniere" {*La médecine arabe...*, cit., p. 32).

41. Sura III, versetto 79: "È impossibile che un uomo cui Dio abbia dato il Libro e la Sapienza e la Profezia, possa poi dire agli uomini: "Siate miei servi anziché di Dio!". Ma dirà piuttosto: "Siate maestri della Legge Divina, dato che la insegnate e la studiate!"".

42. J. Brunschwig e G. E.R. Lloyd (a cura di), *Le Savoir grec...*, cit., p. 10.

43. M. Detienne, *Les ruses de l'intelligence. La "métis" des Grecs*, Parigi 1978.

44. Più spesso (quarantanove occorrenze soltanto) sul tema: non comprendete? Si veda D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., p. 46.

45. Ogni essere umano nasce musulmano: il messaggio coranico è iscritto nel cuore di ogni uomo fin da quando viene al mondo. Dio imprime allora nel suo cuore "il patto eterno" (al-mitaq); si veda A. Moussali, *La Croix et le Croissant. Le christianisme face à l'islam*, Éditions de Paris, Parigi 1998, p. 46.

46. A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, cit., pp. 114-115.

47. M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, cit., p. 34. Si veda D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., in particolare pp. 172-196 e pp. 231-303.

48. Alcuni autori moderni vi vedono anche una "tendenza alla verbosità" che stempera il ricorso ai procedimenti giuridici (segnalato da D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., p. 174).

49. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, cit., p. 46.

50. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, trad. A. Cheddadi, cit.

51. Al-Bukhari, *L'authentique tradition musulmane. Choix de hadiths*, trad. G. Bousquet, Fasquelle, Parigi 1964, 53-55, p. 43.

52. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, cit., VI, 26, pp. 970-971, citato da K. Pomian, *Ibn Khaldùn...*, cit., p. 55.

53. Al-Ghazali, *Al-Munqidh*, Beirut 1959, p. 16. A Djamel Manar va tutta la mia gratitudine per le sue traduzioni dei testi arabi.

54. Cl. Gilliot, *La transmission des sciences religieuses*, in Id., *États, sociétés et cultures du monde musulman*, cit., vol. III, pp. 185-187. Di fatto, la possibilità per i giuristi di emettere pareri "indipendenti" si mantiene, per ragioni pratiche evidenti, ma a condizione di iscriversi nella tradizione di una delle quattro scuole di diritto esistenti.

55. Su questo adattamento, si vedano i punti di vista diversi di A. I. Sabra, *The appropriation and subsequent naturalization of greek science*

in medieval islam, "History of Science", XXV, 1987, pp. 223-243; R. Rashed, Transmission of greek scientific thought into arabic, "History of Science", XXVII, 1989, pp. 199-209.

56. Dominique Urvoy {Histoire de la pensée arabe..., cit., p. 240) ritiene che "gli arabi hanno coltivato il sentimento di alterità riguardo alla logica greca".

57. R. Lemay, Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations médiévales: cas particulier de l'astrologie-cosmologie, in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal e M. Aouad (a cura di), Perspectives arabes et médiévales..., cit., pp. 137-163, qui p. 142.

58. D. Urvoy, Histoire de la pensée arabe..., cit., p. 162 ("Fa esattamente ciò che lo Stagirita ha considerato con orrore, e cioè identificare la sostanza con la materia").

59. R. Le Coz, Les médecins nestoriens, cit., p. 74.

60. D. Jacquart e F. Micheau, La médecine arabe..., cit., p. 31. Sulla "medicina del Profeta": S. Aramar, La médecine dans le Coran et dans la tradition du prophète Muhammad in C. Vaudour (a cura di), À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes, Institut du monde arabe, Parigi 1996.

61. S. Ammar, Médecins et médecine de l'islam, Tougin, Parigi 1984, p. 87.

62. D. Urvoy, Histoire de la pensée arabe..., cit., p. 338. "I teologi, scrive, hanno recuperato ideologicamente l'insegnamento di una scienza razionale ("ilm aqli) in una scienza tradizionale ("ilm naqli)." 63. Da cui lo sviluppo della trigonometria, a partire dai lavori della tradizione indiana, e la creazione di tavole astronomiche preziosissime nel X secolo. Detto ciò, i primi osservatori astronomici appaiono soltanto nella seconda metà del XIII secolo (osservatorio di Maragha in Azerbaigian, edificato su ordine del nipote di Gengis Khan e dotato di una biblioteca; purtroppo le fonti scritte sono scarse e non conosciamo il funzionamento di questa istituzione).

64. Dei trattati di Masha'allah abbiamo conservato diverse traduzioni latine: il De scientia motus orbis tradotto da Gerardo da Cremona o l'Epistola de rebus eclipsium da Giovanni da Siviglia. Non sembra invece essere l'inventore dell'astrolabio, contrariamente a quanto si afferma talvolta (il trattato sull'astrolabio, De compositione astrolabii, che gli è attribuito, sembra più recente; si veda P. Kunitzsch, On the authenticity of the Treatise on the composition and the use of the

astrolabe ascribed to Messahalla, "Archives internationales d'histoire des sciences", XXXI, 1981, pp. 42-62); si veda D. Pingree, Masha'allah: greek, pahlavi, arabic and latin astrology, in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal e M. Aouad (a cura di), Perspectives arabes et médiévales..., cit., pp. 123-135; D. Pingree, The Astrological History of Masha'allah, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

65. R Lemay, *Acquis de la tradition scientifique...*, cit., p. 154.

66. Le denunce della credenza nell'influenza degli astri sul destino sono numerose nei testi dei teologi medievali, compresi gli autori di minore importanza come Ildegarda di Bingen (1098-1179).

67. Si fonda per questo sul tema galenico dei "giorni critici" ma attribuendogli un'estensione smisurata.

68. Richard Lemay conclude così il suo studio affermando che il mondo musulmano non è erede del "libero volo" dello spirito greco "che si batte con la natura e il cosmo" {*Acquis de la tradition scientifique...*, cit., p. 163).

69. Tuttavia il mito del Bayt al- Hikma e l'importanza della cultura nestoriana spingono molti autori a difendere la tesi di un "trionfo della ragione" e di una grande influenza del pensiero aristotelico in terra d'Islam, almeno fino all'arresto compiuto da al- Ghazali all'inizio dell'XI secolo (si veda S. Kh. Samir, *La transmission du savoir de Byzance à Bagdad* cit., in particolare p. 130).

70. Si vedano P. Lory, *Les courants minoritaires en islam*, P. Lory e H. Bellosta, *Philosophes et savants*, e D. Gril, *Spiritualités*, in J.-Cl. Garcin (a cura di), *États, sociétés et cultures du monde musulman*, III, cit., pp. 201 ss.

71. Sulla diffusione di Aristotele e sui suoi limiti, si veda F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition*, New York University Press, New York 1968, soprattutto pp. 57-134.

72. All'infuori di Ibn Bagga (noto anche come Avempace, 1080 circa-1138), sorprendentemente lontano dal Corano, che ha prolungato la filosofia di al- Farabi e influenzato Averroè.

73. Si veda D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., pp. 292-293.

74. L'espressione "bel modello" è presa dal Corano stesso (sura XXXIII, 21).

75. A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitàb al- Sifà"*. A Milestone of Western Metaphysical

Thought, Brill, Leida 2006; J. Jolivet e R. Rashed (a cura di), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Parigi 1984; M.-Th. d'Alverny, *Avicenne en Occident*, Vrin, Parigi 1993; R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y) 2003, VIII.

76. R. Brague, *Au moyen du MoyenÂge*, cit., pp. 89-90.

77. Si vedano gli studi di quell'eccellente conoscitore dell'islam che era padre A. Moussali, *Al- Ghazali. De l'amour de Dieu*, Algeri 1986, ried. En Nour, Parigi 1995 e *AlGhazali. Crainte et espoir*, Algeri 1994, ried. En Nour, Parigi 2004.

78. La sua opera più importante è *La vivificazione delle scienze religiose*, guida pratica dei vizi, delle virtù e delle abitudini quotidiane.

79. Si veda E GrifFel, *Die Entwicklung zu Al- Gazalis Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen*, Brill, Leida 2000.

80. R Lemay, *Acquis de la tradition scientifique...*, cit., p. 143.

81. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, cit., VI, 18, pp. 944 e 946; VI, 30, p. 1034 ("La loro nocività è grande").

82. Ibid., VI, 30, p. 1038 (citato da K. Pomian, *Ibn Khaldun...*, cit., p. 53. Rimando in particolare alle pp. 44-60: *Mahomet et Aristote*).

83. Su queste "questioni siciliane", si veda W. Stürner, *Friedrich II*, vol. II: *Der Kaiser, 1220-1250*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, pp. 390-396. Il testo delle domande di Federico II accompagnato dalla risposta di Ibn Sab'in si trova in un manoscritto del XIV secolo conservato a Oxford (Bodleian Library, Hunt 534, ff. 298-346); si veda A. F. Mehren, *Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabin Abdoul- Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, "Journal asiatique", 7^e serie, XIV, 1879, pp. 341-454. È probabile che le domande di Federico II fossero state suscitate, almeno in parte, dalla conoscenza delle tesi di Alessandro di Afrodisia (morto nel 211) che negava l'immortalità dell'anima e il cui libro, *De intellectu et intellecto*, era stato appena tradotto da Gerardo da Cremona.

84. "Si tocca qui un problema fondamentale della falsafa [...]: la trasformazione di un principio di intelligibilità del reale in un meccanismo di spiegazione dell'apparizione dell'essere a partire dal non- essere" (D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., p. 239).

85. Si veda l'articolo essenziale sul mutazilismo nell'*Encyclopédie de l'islam*, cit., vol. VII, pp. 785-795. Introduzione al mutazilismo in H. Corbin, *Histoire de laphilosophie islamique*, Gallimard, Parigi 1986, pp. 155-164; M. Chebel, *L'Islam et la raison*, cit., pp. 36-58; D. Urvoy,

Histoire de la pensée arabe..., cit., pp. 174-191. Si veda inoltre A. Nader, *Le système philosophique des mutazila*, Beirut 1956; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Vrin, Parigi 1972; J. van Ess, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, "Revue des études islamiques", 1978-1979; M. Bernand, *Le problème de la connaissance d'après le "Mughni"*, Algeri 1982.

86. In particolare con le figure di Wasil ibn Ata (morto nel 748) e del suo contemporaneo Arar ben Ubayd (morto nel 761).

87. Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, Parigi 1986, p. 178. Si veda D. Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Presses de l'Université Laval, Québec 1997.

88. I suoi promotori furono Ghaylan al- Dimashqi (morto nel 728) e Yunusal Unwari: *Encyclopédie de l'islam*, cit., vol. IV, pp. 384-388.

89. La sola fonte che parli della storia dei grandi mutaziliti, che appartiene al genere così diffuso dei tabaqat, i *Tabaqat al- mu'tazila*, classifica "Abd al- Jabbar nell'undicesima e penultima classe dei mutaziliti (si veda G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Vrin, Parigi 1974).

90. Ibn Murtada, *Tabaqat al- mu'tazila*, Il Cairo 1972, p. 118.

91. I mutaziliti furono vittime di una tale damnatio memoriae che le loro opere andarono in gran parte perdute. Il *Mughni* fu ritrovato soltanto nel 1951 e dei suoi venti volumi solo quattordici sono sopravvissuti. L'insieme fu pubblicato al Cairo tra il 1960 e il 1969. La qualità dell'edizione è giudicata mediocre da A. Badawi (*Histoire de la philosophie en Islam*, cit., p. 204; si veda anche Id., *Al- akhlaq al- nazariyya*, Beirut 1985).

92. Sura XIII, 39: "Iddio cancella quel che vuole e quel che vuole conferma. A Lui accanto è la Madre del Libro"; sura XLIII, 2-4: "Per il Libro chiarissimo! Noi ne facemmo un Corano arabo a che per avventura intendiate, ed esso sta scritto presso di Noi nella Madre del Libro, ed è alto e savio".

93. *Mughni*, IV, p. 241.

94. A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, cit., p. 254.

95. C. Bouamrane, *Le problème de la liberté dans la pensée musulmane*, Vrin, Parigi 1978, p. 55.

96. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., p. 188.

97. *Mughni*, cit., V, p. 179. Vi è tuttavia nella scuola mutazilita l'idea della legge morale naturale, indipendente da qualunque

rivelazione, e che solo la ragione permette di conoscere. È per questa via, forse, che i mutaziliti si allontanano dall'islam. Ma bisogna rimanere prudenti, perché l'islam si presenta in ogni modo come una religione al tempo stesso naturale e rivelata, o piuttosto come la rivelazione di una verità naturale: così, ogni uomo nasce musulmano, la sua identità è "naturalmente" musulmana ed eventualmente il caso lo fa nascere in un ambiente cristiano o ebraico. Si vedano a questo proposito A. Besancon, *Trois tentations dans l'Eglise*, Perrin, Parigi 2002, o padre J. Jomier, *Pour connaitre l'islam*, Cerf, Parigi 2001.

98. Sarà anche la posizione di al- Amiri (morto nel 992) nella sua *Esposizione dei meriti dell'islam* (a cura di A. Gurab, Il Cairo 1967).

99. "Tutto ciò che il Corano ha citato in merito all'unicità e alla giustizia afferma ciò che è nelle evidenze della ragione", Mughni, cit., V, p. 174.

100. D. Urvoy, *Averroés. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Parigi 2001, p. 142.

101. Si veda il titolo dato agli atti del convegno internazionale in occasione dell'ottocentesimo anniversario della morte del giurista-filosofo (1998): R. G. Khoury (a cura di), *Averroés oder der Triumph des Rationalismus*, C. Winter, Heidelberg 2002.

102. R. Brague, *Le jihàd des philosophes*, in A.-M. Delcambre e J. Boshard, *Enquêtes sur l'islam*, Desclée de Brouwer, Parigi 2004, p. 247.

103. Si veda *Jihad in Medieval and ModeRN Islam. The Chapter on Jihad from Averroés* Bidayat Al- Mudjthid Leida 1977, pp. 9-25. Tra i numerosi - almeno 257 - versetti coranici che chiamano alla guerra: sura II, 190: "Combattetevi sulla via di Dio coloro che vi combattono ma non oltrepassate i limiti, che Dio non ama gli eccessivi"; sura LXI, 11: "Se crederete in Dio e nel suo Messaggero e se lotterete sulla via di Dio coi vostri beni e con tutti voi stessi, questo sarà meglio per voi". Averroè stesso scrive: "E obbligatorio uccidere gli eterodossi" (estratto da *Incoerenza dell'incoerenza*, XVII, "Questioni fisiche", I, § 17; trad. R. Brague, *Au moyen du MoyenÂge*, cit., p. 293).

104. Bisogna qui intendere per ragione l'attitudine dell'intelletto a costruire argomentazioni logiche. Di fatto le operazioni cognitive messe in atto da Averroè ricorrono alla logica aristotelica (ragionamento per analogia o per deduzione). Sull'importanza della formazione medica nella sua filosofia: E Sanagustin, *Le statui de la raison dans le "Kitab al-*

kulliyyatfil- tibb", in R. G. Khoury (a cura di), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, cit., pp. 147-156.

105. "Averroè non ha cercato di liberare lo spirito umano dall'influenza della fede; ha voluto liberare il pensiero musulmano da una doppia influenza: quella del giuridismo troppo stretto nato da un malikismo irrigidito, e quella di una teologia falsamente speculativa, la cui argomentazione non è ai suoi occhi che dialettica o retorica e che nuoce più di quanto non giovi alla vera fede" (R. Arnaldez, *Averroes*, in *Multiple Averroes*, Les Belles Lettres, Parigi 1978, pp. 13-21, qui p. 14).

106. *Averroè, Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Flammarion, GF, Parigi 1996, pp. 119-121.

107. *Ibid.*

108. D. Urvoy, *Averroes...*, cit., p. 141. Urvoy non esclude in Averroè una certa "furbizia" (p. 137): egli critica il kalam nei suoi scritti puramente aristotelici, ma inserisce ugualmente la sua filosofia nella forma del kalam (al punto da generare quel "mostro ideologico" secondo la formula di D. Urvoy, *ibid.*, p. 138: un ".kalam filosofico").

109. Si veda la conclusione del suo Discorso decisivo: "Dio ha chiamato la folla alla conoscenza di Dio - sia lodato - per una via media, che si situa al di là del basso livello del conformismo imitativo, ma al di qua dell'eristica dei teologi dialettici; e ha segnalato all'élite la necessità di impegnarsi radicalmente nell'esame razionale della Fonte della Rivelazione" (citato da D. Urvoy, *Averroes...*, cit., p. 59). Averroè non chiede altro che di credere con intelligenza.

110. D. Urvoy, *L'espenseurs libres...*, cit.

111. Le riflessioni su questi temi sono presentate da D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., pp. 172-196 e pp. 272-303 in particolare.

112. M. Chebel, *L'Islam et la raison*, cit., p. 10.

113. È ciò che con humour definisce il "paradosso del bouquiniste-" {*Les penseurs libres...*, cit., p. 8), constatando che si trovano presso i bouquinistes numerose opere pie, conformi all'insegnamento della Chiesa, di autori molto vari e quasi tutti dimenticati da storici e filosofi del XX secolo, che hanno preferito loro il piccolo numero dei rappresentanti dell'Illuminismo.

114. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., p. 248.

115. Id., *Les penseurs libres...*, cit., p. 12. Su al- Muhasibi, si veda Id., *Histoire de la pensée arabe...*, cit., pp. 194-195.

116. Ibid, p. 278.

117. Ibid, p. 316. Socrate era inoltre spesso confuso con Diogene o Ippocrate.

118. Urvoy è meno perentorio su questo punto e ritiene in conclusione che le tendenze prevalenti in seno all'islam abbiano avuto lo stesso effetto che si attribuiva agli astri: *inclinant, sed non necessitant* (*Les penseurs libres...*, cit., p. 224). Il tema fa pensare alla boutade di Michel Audiard: "Ci sono dei pesci volanti, ma questa non è la legge del genere".

119. Soltanto alcuni frammenti, forse, hanno circolato. Si veda R. Brague, *Note sur la traduction arabe de la "Politique" d'Aristote*. *Derechef, quelle n'existent pas*, in P. Aubenque (a cura di), *Aristote politique. Études sur la politique d'Aristote*, PUF, Parigi 1993, pp. 422-423.

120. Si veda il suo *Al- akham al- sultaniyya* ("Le prescrizioni dell'esercizio del potere").

121. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, cit., p. 109.

122. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit Inique au déclin du Moyen Âge*, PUF, Parigi 1942-1948, ried. Nauwelaerts, Lovanio 1956-1963.

123. "Il mondo, dice Aristotele {*Metafisica*, XII) non vuole essere mal governato, e la pluralità di principi o di principati non è buona cosa: *unus ergo princeps*", J. Gerson, *Vivat rex. Pour la réforme du royaume*, vol. VII/2, in P. Glorieux (a cura di), *L'Oeuvre française, Oeuvres complètes*, vol. VII, Desclée de Brouwer, Parigi 1968, § 398, pp. 1137-1139.

124. Non è quel che si definirebbe subire o accogliere l'influenza del pensiero greco (si veda D. Urvoy, *Pensiers d'Al- Andalus. La vie intellectuelle à Cordone et Séville au temps des empires berbères, fin XIe- début XIIIe siècles*, CNRS, Tolosa 1990, p. 173).

125. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, cit., p. 21.

126. A.-M. Delcambre, *La loi (chari'aj et le droit (Tiqh,) en Islam*, in A.-M. Delcambre e J. Boshard (a cura di), *Enquêtes sur l'islam*, cit., p. 87. Sul diritto musulmano: J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve et Larose, Parigi 1983; H. de Wael, *Le droit musulman*, CHEAM, Parigi 1989; A.-M. Delcambre, *L'Islam des interdits*, cit.

127. Henri de Waël commenta in questi termini: "Mai nessun'altra civiltà ha accordato al diritto simile dignità... La volontà di tale sistema è di inscrivere il diritto intero nell'ambito dell'assoluto" {Le droit musulman, citato da A.-M. Delcambre, *Enquêtes sur l'islam*, cit., p. 88).

128. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, cit., p. 37.

129. R. Folz, *L'idée d'empire en Occident*, Parigi 1953. Sull'"invenzione della politica" nei comuni italiani: E. Crouzet-Pavan, *Enfers et Paradis. L'Italie de Dante et Giotto*, Albin Michel, Parigi 2001, in particolare pp. 163-204.

130. Dominique Urvoy {*Histoire de la pensée arabe...*, cit., p. 157) sottolinea come il mondo musulmano non abbia completamente ripreso la tecnica del ragionamento greco, in particolare quella del sillogismo a tre termini, che associa un predicato a un soggetto, preferendole, soprattutto nell'ambito religioso, la vecchia modalità di ragionamento a due termini, in cui si passa dal primo al secondo attraverso una "causa".

131. A. Guerreau-Jalabert, *Le temps des créations (XIe- XIIIe siècles)*, in J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert e M. Sot (a cura di), *Le Moyen Age*, in J.-P. Rioux e J.-F. Sirinelli (a cura di), *Histoire culturelle de la France*, vol. I, Seuil, Parigi 1997, p. 168.

132. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., p. 152.

133. R. Brague, *Au moyen du Moyen Age*, cit., p. 194.

134. Tranne presso alcuni pensatori mutaziliti, essi stessi marginali, come Abu Hasim (889-933). Si veda D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., pp. 249-254.

5. Problemi di civilizzazione nel Medioevo

1. R. Brague, *Au moyen du Moyen Age*, cit., p. 254.

2. Si veda la traduzione parziale di V. Monteil del *Livre de l'Inde*, Sindbad- Actes Sud- Unesco, Arles- Parigi 1996.

3. Ci sarebbero state traduzioni in siriano; Ahmed Djebbar nota che se vi furono traduzioni in arabo, il che non è dimostrato, "esse non hanno avuto alcun seguito nella storia della letteratura araba". Lo stesso autore aggiunge che nel mondo islamico "non ci si è interessati alla letteratura greca e tanto meno al dramma e alla commedia" (A. Djebbar, *Université et localité...*, cit.).

4. Sull'alterità della religione cristiana e di quella musulmana si vedano A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, cit., pp. 17-38 e J. Jomier, *Pour connaitre l'islam*, cit., passim.

5. Confrontiamo due passaggi celebri e spesso citati. "Allora gli scribi e i farisei gli condussero una donna colta in adulterio; e, fattala stare in mezzo, gli dissero: "Maestro, questa donna è stata colta in flagrante adulterio. Ora Mosé, nella legge, ci ha comandato di lapidare tali donne; tu che ne dici?". Dicevano questo per metterlo alla prova, per poterlo accusare. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere con il dito in terra. E, siccome continuavano a interrogarlo, egli, alzato il capo, disse loro: "Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei". E, chinatosi di nuovo, scriveva in terra. Essi, udito ciò, e accusati dalla loro coscienza, uscirono a uno a uno, cominciando dai più vecchi fino agli ultimi; e Gesù fu lasciato solo con la donna che stava là in mezzo. Gesù, alzatosi e non vedendo altri che la donna, le disse: "Donna, dove sono quei tuoi accusatori? Nessuno ti ha condannata?". Ella rispose: "Nessuno, Signore". E Gesù le disse: "Neppure io ti condanno; và e non peccare più". (Giovanni 8, 3-11) "Abou Horeira e Zeid ben Khalid hanno detto: "Mentre eravamo presso il Profeta (a lui benedizione e salvezza), un uomo si alzò e disse: "Ti scongiuro, in nome di Dio, decidi tra di noi secondo il Libro di Diò. Il suo avversario, più esperto in diritto, disse a sua volta: "Decidi tra di noi secondo il Libro di Dio e autorizzami a parlare per primò. "Parlà, rispose il Profeta. "Mio figlio era al servizio di quest'uomo e ha commesso il crimine di zina (adulterio) con sua moglie; ho allora riscattato l'errore di mio figlio con cento pecore e con uno schiavo nero. Poi un uomo di scienza che ho consultato mi ha detto che mio figlio avrebbe dovuto subire cento frustate e un esilio di un anno, mentre la donna doveva essere lapidata. "Per Colui che ha in mano la mia anima rispose il Santissimo Profeta, "deciderò tra di voi secondo il Libro di Dio (che Egli sia glorificato); le cento pecore e lo schiavo nero saranno resi a tuo figlio, che riceverà cento frustate e sarà esiliato per un anno. Tu, Onais, và a trovare la moglie di quest'uomo e, se confessa, lapidala.' Onais si recò presso sua moglie e, dal momento che questa confessò, la fece lapidare". (Al-Bukhari, *L'authentique Tradition musulmane*, cit., 86-30, p. 265.) 6. E Braudel, *La Méditerranée...*, cit., trad. it., vol. II, p. 808.

7. Così, Khalil Samir {*La transmission du savoir de Byzance à Bagdad*, cit., p. 132) dà il primato all'arabità, parlando di una sola

civiltà, in cui si mescolano cristiani, musulmani, ebrei e sabeï, "capeggiata dall'impero musulmano". Può la presenza dell'Islam essere ridotta a questa dominazione politica di tipo "imperiale"? Il vigore della religione islamica deporrebbe piuttosto a favore di un'influenza più profonda.

8. Oggi, ricollegandosi alla presenza di decine di milioni di musulmani in Europa, i giuristi islamici, in particolare quelli legati ai Fratelli musulmani, hanno sviluppato una nuova nozione, quella di "territorio della predicazione", Dar ad- Da'wa, che si potrebbe tradurre come "terra di missione": laddove i musulmani sono in minoranza, ma sufficientemente numerosi, il loro dovere è quello di vivere secondo la legge islamica. Offrendo l'esempio dell'eccellenza dei precetti coranici, persuaderanno i loro vicini che la conversione all'islam è la migliore scelta possibile per qualunque uomo; in attesa, alcune regole della sharia dovranno poter essere applicate.

9. E Braudel, *La Méditerranée...*, cit., trad. it., vol. II, p. 815.

10. E neppure esiste, anche ai nostri giorni, una "cucina mediterranea": la cucina greca non è quella del Maghreb, che, a sua volta, non è quella del Levante.

11. H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles 1937, ristampa PUF, Parigi 2005 (trad. it. Maometto e Carlomagno, Laterza, Roma-Bari 2002, 61 ed.). Henri Pirenne ha riassunto la sua tesi in una celebre formula: "Senza Maometto, Carlo Magno è inconcepibile".

12. Per una sintesi storiografica, così come per un approccio nuovo: R Hodges e D. Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne and the origins of Europe*, Duckworth, Londra 1983.

13. Richard Hodges e David Whitehouse parlano di riduzione a un livello quasi "preistorico" delle relazioni intra- mediterranee tra l'inizio del VII e la metà del IX secolo (ibid., p. 81).

14. E addirittura oltre: è stato scoperto a Helgò, in Svezia, un Buddha di bronzo proveniente dal Cachemire.

15. Rèmi Brague afferma anche che "l'Europa è l'anti-Mediterraneo" (*Au moyen du Moyen Age*, cit., p. 241).

16. M. Detienne, *Comment être autochtone*, Seuil, Parigi 2003 (trad. it. Essere autoctoni: come denazionalizzare le storie nazionali, Sansoni, Firenze 2004). Nelle sue argomentazioni sull'autoctonia Marcel Detienne esprime anche alcuni giudizi discutibili, in particolare quando critica il nazionalismo di Maurice Barrès. Detienne inoltre parla di

"colonizzazione" a proposito dell'annessione della Lorena alla Francia nel 1766: "'Annessione" della Lorena nel 1766. Si occupa, si annette, si colonizza, si saccheggia, si uccide". Seguirlo significherebbe ammettere che i lorenesi - popolazione francofona, e non germanofona - fossero estranei alla Francia, opinione appartenuta a coloro che, nel 1940, ritennero che i lorenesi, essendo Volksdeutschen, dovessero essere annessi al Terzo Reich, mentre l'annessione del 1766 non fu seguita da tali crimini.

17. M. Detienne, *Les Grecs et nous*, Perrin, Parigi 2005 (trad. it. *Noi e i greci*, Cortina, Milano 2007). La sua presa di posizione nasce in parte come reazione contro l'organizzazione da parte del Fronte nazionale nel 1997: "Gli storici riuniti da Le Pen citano abbondantemente Platone e Aristotele, i nostri greci, ignorando che il fondatore del Liceo era un "meteco" nel senso greco del termine. Copiano con entusiasmo i luoghi comuni dell'umanesimo di alcune nostre accademiche e di alcuni nostri accademici" (p. 17).

18. Ibid.

19. Detienne cita il caso degli ochollo dei monti Gamo in Etiopia {ibid., p. 147).

20. Ibid, p. 148.

21. J. Brunschwig e G. E.R. Lloyd, *Lesavoirgrec...*, cit., p. 21.

22. "I testi greci inaugurano e nutrono per azione diretta, influenza, reazione polemica, rilettura e reinterpretazione, tutta la tradizione del pensiero occidentale" (ibid., p. 17).

23. N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge, *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Alexandria Publications, Pyrgos 2002.

24. "Quasi tutti i valori immaginati venticinque secoli fa dai greci, le grandi idee che fanno dell'uomo la misura di tutte le cose, che fondano la nostra civiltà e che alimentano, insieme alla fonte ebraica e cristiana, la vasta corrente dell'umanesimo europeo, sono valori che potrei definire politici, nel senso che si incarnano nella democrazia", J. de Romilly, "Les Cahiers de Science et Vie", XCVII, febbraio 2007, p. 113. Perché applicare loro l'epiteto di "conservatori"? E, se lo fossero, dovremmo rifiutarli? Abolendoli, rischieremmo di vederli assai presto rimpiazzati dai loro contrari...

25. Lo spazio pubblico esiste: è lo spazio aperto a tutti, in cui tutti possono presentarsi (certo, con l'eccezione notevole delle donne e degli schiavi), a differenza degli spazi privati, in cui l'accesso è consentito solo a coloro che sono stati autorizzati dal padrone dei luoghi.

26. Si vedano nello stesso senso le osservazioni di J. Brunschwig e G. E.R. Lloyd, *Le savoir grec...*, cit., pp. 18-19.

27. Come scrive M. Sartre (*Histoires grecques*, Seuil, Parigi 2006, p. 449-450): "Non dobbiamo essere ingenui: niente sarebbe più assurdo, in nome di non so quale concezione politicamente corretta, che porre tutte le culture, tutte le civiltà antiche, sullo stesso piano. Non si tratta di dare un giudizio di valore [...] ma bisogna ammettere che l'attrazione esercitata dalle une e dalle altre è differente [...]. Si impone la constatazione che, per mille anni o poco meno, la cultura greca è stata considerata, ovunque attorno al Mediterraneo, e a volte ben al di là, come la cultura di riferimento, quella che bisognava acquisire per apparire moderni".

28. M. Detienne, *Les Grecs et nous*, cit., p. 89 (trad. it. cit.).

29. Ibid. È difficile assimilare identità ed essenza: le due parole non indicano la stessa realtà.

30. Henry Corbin ricordava che, "se un buon numero di opere di Averroè sono giunte fino a noi, lo dobbiamo ai filosofi ebrei. Le copie arabe furono sempre molto rare, poiché l'accanimento con cui gli Almohadi perseguitarono la filosofia e i filosofi ne impedì la moltiplicazione" (*Histoire de la philosophie islamique*, cit., p. 338, trad. it. cit.).

31. P. Guichard e Ph. Sénac, *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin. Milieu Xe- milieu XIIIe siècle*, SEDES, Parigi 2000, p. 274.

32. Adelardo di Bath, *Quaestiones naturales*.

33. D. Jacquart, *La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire medical du latin medieval: l'effort linguistique de Simon de Gènes*, in M. Groult et al. (a cura di), *Transfert de vocabulaire dans les sciences. Histoire du vocabulaire scientifique*, CNRS, Parigi 1988, pp. 277-290.

34. M.-Th. d'Alverny, *Les traductions d'Aristote...*, cit., in particolare pp. 131-132.

35. Ibid., pp. 138-142.

36. R. Lemay, Fautes et contresens dans les traductions arabo-latines médiévales-. l'"Introductorium in astronomiam" d'Abou Ma'shar de Balkh, "Revue de synthèse", LXXXDC, 1968, pp. 101-124.

37. Ibid. pp. 113-114.

38. L. Minio- Paluello, Aristoteles Latinus, 4/1-4, Leida 1968, pp. LI- LV.

39. Si veda l'unico manoscritto conservato: Parigi, BnF, Ms. lat. 14700.

40. Parigi, BnF, Ms. arabes, 2346 (ancien fonds 882A).

41. L. Minio- Paluello, Aristoteles Latinus, cit., pp. LI e soprattutto LV.

42. Si vedano i dettagli di questo confronto e le inesattezze del testo arabo in L. Minio- Paluello, *Analytica posteriora*. Translationes Iacobi..., Aristoteles latinus, cit., pp. LII- LXI.

43. Ibid, pp. LXXIII e LXXIV.

44. Ibid.,p. UXV.

45. E Micheau, *Mécènes et médecins...*, cit., pp. 158 e 178.

46. La prima menzione delle cifre indiane si trova in una delle opere matematiche di Severo Sebokht nel VII secolo (D. Jacquart, *L'epopée de la science arabe*, cit., p. 35).

47. Nella seconda metà dell'XI secolo, un aristocratico bizantino di second'ordine come Eustazio Boilas possedeva nella sua biblioteca delle Storie persiane (P. Lemerle, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, CNRS, Parigi 1977, p. 25: ta Persika kai diaphora).

48. A. Pellegrin, Le complexe de supériorité, un aspectpsychologique de l'Islam, in *En Terre d'Islam*, 1940, pp. 91-97. B. Lewis {*Comment l'islam a découvert l'Europe*, Gallimard, Parigi 1984) ha dimostrato l'indifferenza dei musulmani verso l'Europa e la sua civiltà. L'opera di Idrisi (XII secolo), che si presenta come una vasta guida costituita da schede, itinerari e descrizioni, non tradisce alcuna curiosità intellettuale (al- Idrisi, Idrisi. *La première géographie de l'Occident*, a cura di H. Bresc e A. Nef, Flammarion, GF, Parigi 1999). Da segnalare che Idrisi ha largamente riutilizzato le carte stilate dagli uffici dell'Ammiragliato dei re normanni di Sicilia.

49. E Braudel, *La Méditerranée...*, cit., trad. it., vol. II, p. 800.

50. Ibid, trad. it., vol. II, p. 808.

51. "È a questo tempo antico che la coscienza musulmana vorrà ostinatamente ritornare per ripartire sulla buona strada tracciata da Dio",

M. Arkoun, *Comment lire le Coran*, prefazione alla traduzione di Kasimirski, Coran, Gallimard, Parigi 1970, pp. 11-36, qui p. 21.

52. All'infuori di una disputa pubblica che avrebbe avuto luogo a Baghdad nel IX secolo (ma che forse non è altro che una leggenda creata da un devoto musulmano per mettere in guardia contro i cristiani) e delle domande poste da Federico II al giurista Ibn Sab'in, niente. Si trovano altrimenti opere di narrativa, che presentano dialoghi immaginari, redatti a fini apologetici o polemici (si veda R. Brague, *Au moyen du Moyen Age*, cit., pp. 257-259). Rispetto ai sette od otto secoli durante i quali perdurò il confronto tra l'islam e il cristianesimo nel Medioevo è, si converrà, davvero poco.

53. Sura III, 110.

54. Si vedano le osservazioni di A. al- Azmeh, *Mortal enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalitsies eyes*, in S. Kh. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leida 1992.

55. Sura V, 116: "Dio disse: "Oh Gesù, figlio di Maria! Sei tu che hai detto agli uomini: Prendete me e mia madre come dei oltre Dio?". E rispose Gesù: "Gloria a te! Come mai potrei dire ciò che non ho il diritto di dire? Se lo avessi detto Tu lo avresti saputo: Tu conosci ciò che è nell'intimo mio, e io non conosco ciò che è nell'intimo Tuo. Tu solo sei il fondo conoscitor degli arcani"" e il versetto seguente (V, 117): "Io non dissi loro se non quello che Tu mi ordinasti di dire, cioè: "Adorate Iddio, mio Signore"".

56. Sura II, 146: "Coloro a cui abbiamo dato il libro lo conoscono, come conoscono i loro propri figli. Molti di loro, tuttavia, nascondono la Verità, pur conoscendola"; sura V, 13: "Ma poiché essi [gli ebrei] rupero il loro patto, li abbiamo maledetti e indurimmo i loro cuori, sì che essi hanno stravolto il retto senso della Parola e hanno obliato parte di quel che fu loro insegnato"; sura V, 14-15: "Anche con coloro che dicono: "Siamo cristiani, abbiamo stretto un patto", ma hanno dimenticato una parte di quel che fu loro insegnato [...]. O gente del Libro! Ecco ch'è venuto a voi il Nostro Messaggero a spiegarvi molte parti del Libro che avevate nascoste e per abrogarne molte".

57. Sull'accusa di tahrif. I. Di Matteo, // *Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani*, Bessarione, XXXVIII, 1922, pp. 64-111 e 223-260; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, cit., p. 203. Ma notiamo che Teodoro Abu Qurra, il vescovo di Harran, fa eco a questa accusa di falsificazione dei Vangeli in uno dei suoi Opuscoli scritti in

greco, prima dell'820/825, data della sua morte {Opuscolo, 19, PG, 97, col. 1544C1545A).

58. Sura LXI, 6: "O figli di Israele! Io sono il messaggero di Dio a voi inviato a conferma di quella Torah che fu data prima di me; e ad annunzio lieto di un messaggero che verrà dopo di me e il cui nome è Ahmad". Questo versetto rinvia all'annuncio del Paracleto (Giovanni 14, 26): Denise Masson {Coran, Gallimard, Parigi 1967, p. 692, nota 2) lo spiega sulla base di una confusione tra i termini greci parakletos "difensore, aiutante, protettore", e periklutos, che significa "illustre" e che l'arabo rende con Ahmad "il Glorioso".

59. R. Le Coz, Jean Damascene. Écrits sur l'islam, Cerf, Parigi 1992; A.-Th. Khoury, Jean Damascène et l'islam, Oros Verlag, Wurzburg 1994; R. Gleis e A.-Th. Khoury, Schrijten zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Oros Verlag, Wurzburg 1995.

60. Sura IX, 30.

61. I. S. Allouche, Un traiti depolémique christiano- musulmane..., cit. Al- Jahiz deplora che i cristiani abbiano abbandonato gli abiti distintivi dello statuto del dhimmi e che osino anche "restituire le ingiurie e i colpi". Vedi la traduzione del discorso di Ibn Hazm fatta da G. Troupeau, in A.-M. Delcambre e J. Boshard (a cura di), Enquêtes sur l'islam, cit., pp. 198-210.

62. "Il disprezzo dei musulmani per i dhimmi non fu estraneo alla segregazione nelle città, in cui ogni gruppo religioso occupava il suo quartiere", nota Robert Mantran (L'expansion musulmane, cit., p. 264).

63. Le processioni e i funerali furono spesso all'origine di sommosse popolari anticristiane, che si concludevano con saccheggi e aggressioni alle persone.

64. Sulle origini dello statuto si vedano A.-M. Eddé, E Micheau e C. Picard, Communautés chrétiennes en pays d'Islam, SEDES, Parigi 1997.

65. Sui dhimmi, si vedano G. Troupeau, in A. Vauchez et al. (a cura di), Histoire du christianisme, vol. IV, cit., pp.

303 376-382; A. Fattal, Le statut legal des non musulmans en pays d'Islam, Beirut 1959; Bat Ye'or, Les Chrétientés d'Orient entre "jihàd" et dhimmitude. VIIe- XXIe siècle, Cerf, Parigi 1991; Id., Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste, Berg International, Parigi 1994.

66. C. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Aubier, Parigi 1983, p. 20 (trad. it. *Oriente e Occidente ai tempi delle Crociate*, il Mulino, Bologna 1986).

67. M. Fierro, *Al- Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Édisud, Aix- en- Provence 2001, p. 12.

68. J. Soustelle, *Les quatre soleils*, Plon, Terre Humaine, Parigi 1967. "Gli storici si trovano spesso a prendere in prestito agli etnologi elementi di riflessione sulla nozione di civiltà", si veda M. Mauss, *Civilisation, éléments et formes*, Première semaine internationale de synthèse, Parigi 1929, pp. 81-108.

69. J. Soustelle, *Les quatre soleils*, cit., p. 227.

70. Si veda in questo senso A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Téraèdre, Parigi 2004.

71. J.-M. "Abd el- Jalil, *L'Islam et nous*, Cerf, Parigi 1981.

72. Luca 6, 5.

73. F. Braudel, *La Méditerranée...*, trad. it., vol. II, p. 808.

74. Al- Sajassi, *Farayèd os- soluk*, terminato nel 1213, f. 214a, citato da Ch.-H. de Fouchécour, *Trois sages d'Iran face aux folies du destin*, in G. GadofFre (a cura di), *Les Sages du monde*, Éditions universitaires, Parigi 1991, pp. 117-126.

Conclusioni

1. Apollo è un dio di origine greca (e non anatolica) come ha mostrato M. Egetmeyer, *Lumière sur les loups d'Apollon. Les sanctuaires syro- anatoliens de la préhistoire au début de l'ère chrétienne*, "Res Antiquae", IV, 2007.

2. P. Legendre, *Aux sources de la culture occidentale: l'ancien droit de la pénitence*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII al IX secolo*, "Settimane di Spoleto", XXII, Spoleto 1975, pp. 575-602.

3. B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Age*, Brepols, Turnhout 2007, p. 394.

4. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, PUF, Parigi 1962. C'erano nell'opera di Aristotele contraddizioni da eliminare, per esempio tra la teoria del primo motore espressa nella *Metafisica* e la definizione del movimento come passaggio da ciò che è in potenza a ciò che è in atto, presente nella *Fisica*.

5. Se si eccettua Leibniz, che ne fu il vero precursore ma non ebbe seguito immediato, bisogna attendere la seconda metà del XIX secolo, con George Boole, e poi Gottlob Frege, Charles Sanders Peirce, Giuseppe Peano, tra gli altri, perché la logica formale conosca un progresso qualitativo considerevole, che si manifesta in particolare con la logica simbolica, di cui Boole è il creatore. Essa introduce i simboli, oggi ben noti, per indicare i connettori logici (unione, intersezione eccetera) e i quantificatori "esiste" e "ogni cosa" (N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, Hermann, Parigi 1960, pp. 9-18).

6. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, cit., p. 289 (l'autore cita al-Farabi che spiegava che la ricerca era terminata e che a quel punto non rimaneva che insegnare la filosofia). Si vedano anche i testi di Averroè citati in É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1954 (Brague raccomanda di rifarsi alle note dell'edizione inglese, assenti dal testo francese di Gilson).

7. L. Sestov, *Atene e Gerusalemme*, Bompiani, Milano 2005.

8. Era proprio come se gli uomini del Medioevo avessero adattato alla conoscenza scientifica il versetto di san Giovanni: "Mentre avete la luce credete nella luce, per diventare figli della luce" (Giovanni, 12, 36).

Appendice I

1. Plutarco, *Vita di Licurgo*, XX, 7 (trad. it. *Le vite di Licurgo e di Numa*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1980).

2. Allahs Sonne iiberdem Abendland. Unser arabisches Erbe, Deutsche Verlags- Anstalt, Stoccarda 1960 (trad. frane. *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident notre heritage arabe*, Albin Michel, Parigi 1963). L'ideologia dichiaratamente nazista dell'autrice e gli aspetti scientificamente discutibili del suo libro non impedirono numerose riedizioni (1984, 1997) e una diffusione spettacolare.

3. Dopo la rottura tra Himmler e Darre, l'Ahnenerbe divenne strumento esclusivo delle SS.

4. Alcuni dei suoi membri, medici, compirono esperimenti sui prigionieri politici e razziali di Dachau.

5. Negli anni Cinquanta entrò a far parte del movimento degli Unitariani {Deutschen Unitarier Religionsgemeinschaft), che propugnava il ritorno della Germania al paganesimo delle sue origini. Ne divenne la vicepresidente tra il 1971 e il 1983, poi la presidente onoraria. Lasciò tuttavia il movimento nel 1989; aderì allora all'Unione degli Unitariani tedeschi dello spirito europeo (Bund Deutscher Unitarier- Religionsgemeinschaft europäischen Geistes) e partecipò alla sua rivista "Glauben und Wirken".

6. Si veda il testo di E. Renan, *Averroh et l'averroïsme. Essai historique*, Parigi 1912, ried. Ennoia, Parigi 2003.

7. Si veda Luis Maria de Puig (gruppo socialista), rapporto dell'8 novembre 2002, commissione Cultura, Scienza ed Educazione, Parlamento europeo, Cooperazione culturale tra l'Europa e i Paesi del Mediterraneo, documento n. 9626. Stranamente, dopo che il mondo occidentale è stato bersaglio di un atto di guerra, diventa urgente insegnare che coloro che lo hanno commesso sono i detentori di una religione pacifica e ricordare che l'Occidente stesso è stato violento. Chi si cerca di dissuadere così?

8. Si possono conoscere i consigli dati agli insegnanti in questo campo attraverso il testo di N. Samadi, *Islams, islam. Repères culturels et historiques pour comprendre et enseigner lejait islamique*, Publications du CRDP du Valde- Marne, Créteil 2003 (prefazione di D. Borne, ispettore generale dell'Educazione nazionale).

9. È l'analisi che fanno N. Daniel, *Islam et Occident*, Cerf, Parigi 1993 e J. Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Age*, Flammarion, Parigi 2006. Qualunque critica medievale all'islam nasce secondo loro da una scarsa conoscenza o da un'antipatia a priori. Norman Daniel ritiene per esempio che la poligamia, che suscitava tanto orrore nei cristiani del Medioevo (tanto quella dei musulmani quanto quella, egli lo dimentica, dei pagani d'Europa), fu mal compresa: essa non faceva che istituire, con le sue parole, una "regolazione dell'istinto sessuale"; anzi, lo studioso giudica fuori luogo le critiche che le vengono rivolte ancora oggi, sostenendo che la pratica del divorzio configura, nell'Occidente contemporaneo, una "poligamia successiva" (cit., p. 188).

10. E. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978 (trad. it. *Orientalismo: l'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2007, 6^a ed.).

11. *Ibid.*, p. 15.

12. "La curiosità di Erodoto. Ciò che colpisce anzitutto è la curiosità. Curiosità doppia. Curiosità dei costumi, dei Paesi e dei popoli "stranieri": curiosità geografica, etnografica. Curiosità per gli avvenimenti del passato: curiosità storica", Ph.-E. Legrand, *Hérodote. Introduction*, Les Belles Lettres, Parigi 1966, p. 37.

Appendice II

1. G. Troupeau, *Sur un astrologue mentionné dans le "Fihirst", "Arabica"*, XXXIX, 1992, pp. 118-119.

Appendice III

1. Altri due manoscritti risalgono al XIV secolo: il Ms. 223 (pergamena, f. 360) è l'originale della traduzione di Nicola Oresme della *Politica* e dell'*Economia* di Aristotele; il Ms. 231 (pergamena, f. 217) comprende diversi opuscoli di Aristotele: *Dell'anima*, *Della generazione e della corruzione*, *le Meteore* e *gli otto libri della Fisica*.

2. Nota marginale, f. 89: *Nemesius episcopus graece fecit librum, quem vocavitprennon phisicon, ideststipes naturalium; hunc transtulit N. Alfamus, archiepiscopi Salerni.*

3. Testo di Boezio in *In Ciceronis topica*, I, PL, 64, col. 1051B.

4. L. Minio- Paluello, *Analytica posteriora*, pp. XII- XIII e XLIV.

5. *Ibid.*, pp. XV- XVI.

6. *In epistula interpretis, Corpus platonicum Medii Aevi. Plato latinus*, a cura di R. Klibanski, II, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, a cura di L. Minio- Paluello, Londra 1950, p. 89.

7. Bordeaux, Bibi. mun., Ms. 421, f. 235v: *Incipit Liber Aristotelis de Metaphysica Vetus translatus a Boecio de greco in latinum*; Salamanca, Bibi. univ., Ms. 2706, f. 246; Venezia, Bibi. San Marco, Ms. lat. VI. 47, f. 235v.

Bibliografia

"ABD EL- JALIL J.-M., L'Islam et nous, Cerf, Parigi 1981.

ABIAD M., Culture et éducation arabo- islamique au Sàm pendant les trois premiers siècles de l'Islam, Institut français, Damasco 1981.

AERTS W. J., The knowledge of Greek in western Europe at the time of Theophano and the Greek grammar fragment in ms. Vindob. 114, in W. D. van Aalst e K. N. Ciggaar (a cura di), Byzantium and the Loto Countries in the Tenth Century, A. A. Brediusstichting, Hernen 1985.

AL- AZMEH A., Mortal enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalusies eyes, in S. Kh. Jayyusi, The Legacy of Muslim Spain, Brill, Leida 1992.

ALBERT M., Langue et littératures syriaques, in A. Guillaumont (a cura di), Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures, Cerf, Parigi 1993.

ALLOUCHE I. S., Un traité de polémique christiano- musulmane au IXe siècle, "Hespéris", XXVI, 1939, pp. 134-136.

ALVERNY M.-TH., Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", XVI, 1948, pp. 69-131.

-, Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs, "Revue de Synthèse", LXXXIX, 1968, pp. 125-144.

-, Translations et translators, in R. L. Benson e G. Constable (a cura di), Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1982, pp. 421-462.

-, Avicenne en Occident, Vrin, Parigi 1993.

AMMAR S., La médecine dans le Coran et dans la tradition du prophète Muhammad, in C. Vaudour (a cura di), À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes, Institut du monde arabe, Parigi 1996.

-, Médecins et médecine de l'Islam, Tougin, Parigi 1984.

ANDIA Y. DE, Le monastère de Saint- Sabas à Roma: relations théologiques entre l'Orient et l'Occident aux VIIe et VIIIe siècles, "Proche- Orient chrétien", L, 2000, pp. 279-296.

ARKOUN M., L'Humanisme arabe au IV^e (Xe) siècle. Miskawayh, philosophe et historien, Viin, Parigi 1982.

-, Essais sur la pensée islamique, Maisonneuve et Larose, Parigi 1984.

ARNALDEZ ROGER, Averroès, in Multiple Averroès, Les Belles Lettres, Parigi 1978, pp. 13-21.

BAADER G., Die Schule von Salerno, "Medizinhistorisches Journal", III, 1978, pp. 124-145.

BADAWI A., Histoire de la philosophie en Islam, Vrin, Parigi 1972.

BALTY- GUESDON M.-G., Le "Bayt al- Hikma" de Bagdad, "Arabica", XXXIX, 1992, pp. 131-150.

-, Al- Andalus et l'héritage grec d'après les " Tabaqat al- Umam" de Sa'id ai- Andalusi, in A. Hasnawi, A. Elamrani- Jamal e M. Aouad (a cura di), Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque, Institut du arabe- Peeters, Parigi- Lovanio 1997, pp. 331-342.

BAT YE" OR, Les Chrétientés d'Orient entre "jihàd" et dhimmittude. VII^e- XX^e siècle, Cerf, Parigi 1991.

-, Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste, Berg International, Parigi 1994.

BAYER A., Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau, in A. von Euw e E Schreiner (a cura di), Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Western um die Wende des ersten Jahrtausends, I, Schnitgen Museum, Colonia 1991, pp. 335-343.

BEAUJOUAN G., Les Apocryphes mathématiques de Gerbert, in Gerberto: scienza, storia e mito, atti del Gerberti symposium, Bobbio, "Archivi Storici Bobiensi", 1985, pp. 645-657.

-, Les chiffres arabes selon Gerbert, in O. Guyotjeannin ed E. Poulle, Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil, École des chartes, Parigi 1996, pp. 322-328.

BECCARIA A., I codici di medicina del periodo presalernitano (secoli IX, X e XI), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1956.

BENOIT P. e MICHEAU F., L'intermédiaire arabe, in M. Serres (a cura di), Éléments d'histoire des sciences, Bordas, Parigi 1989, pp. 151-175.

BENOIT P., La théologie au XIIIe siècle: une science pas comme les autres, in M. Serres (a cura di), *Éléments d'histoire des sciences*, Bordas, Parigi 1989, pp. 177-195.

-, Calcul, algebre et marchandise, in M. Serres (a cura di), *Éléments d'histoire des sciences*, Bordas, Parigi 1989, pp. 197-221.

BENSON R. L., CONSTABLE G., LANHAM CD. (a cura di), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1982.

BERGSTRASSER G., *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*, Leida 1913.

-, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, Lipsia 1925.

BERNARD M., *Le problème de la connaissance d'après le Mughni du cadi "Abd al- Gabbâr*, Algeri 1982.

BERTOLACCI A., The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitâb al- Sifâ". A Milestone of Western Metaphysical Thought, Brill, Leida- Boston 2006.

BESANGON A., *Trois Tentations dans l'Église*, Perrin, Parigi 2002.

BIRGALIAS N., BURASELIS K., CARTLEDGE P., *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Alexandria Publications, Pyrgos 2002.

BISCHOFF B., Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters, "Byzantinische Zeitschrift", XLIII, 1961, pp. 27-55 (ried. *Mittelalterliche Studien*, vol. II, Stoccarda, 1967, pp. 246-275).

BOGAERT P.-M., *La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions*, "Revue théologique de Louvain", XIX, 1988, pp. 137-159.

BONNER M., *Le Djihad, Téraèdre*, Parigi 2004. Trad. it. *La Jihad. Teoria e pratica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, Catanzaro 2008.

BOUAMRANE C., *Le problème de la liberté dans la pensée musulmane*, Vrin, Parigi 1978.

BOUDET J.-P., GUERREAU- JALABERT A., SOT M., *Histoire culturelle de la France*, vol. I, *Le Moyen Âge*, Parigi, Seuil, "L'Univers historique", 1997.

BOURBAKI N., *Éléments d'histoire des mathématiques*, Hermann, Parigi 1960.

BRAGUE R., Note sur la traduction arabe de la Politique d'Aristote. Derechef, quelle n'existe pas, in P. Aubenque (a cura di), *Aristote politique. Études sur la politique d'Aristote*, PUF, Parigi 1993, pp. 422-423.

-, Le jihād des philosophes, in A.-M. Delcambre et J. Boshard, *Enquêtes sur l'islam*, Desclée de Brouwer, Parigi 2004, pp. 244-262.

-, *Au moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté*, Les Éditions de la Transparence, Chatou 2006.

BRAUDEL F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Parigi 1982 (5a ed.). Trad. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'Età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1949.

BROCK S., Towards a history of syriac translation technique, "Orientalis Christiana analecta", CCXXI, 1983, pp. 1-24.

BRUNSCHWIG J., LLOYD G. E.R. (a cura di), *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, Flammarion, Parigi 1996. Trad. it. *Il sapere greco. Dizionario critico*, Einaudi, Torino 2007, 2 vol.

BRYER A., Cultural relations between East and West in the twelfth century, in D. Baker, *The Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh University Press, Edimburgo 1973, pp. 77-94.

BURGAREIXA F., Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi, in *Roma fra Oriente e Occidente*, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XLIX, Spoleto 2002, pp. 943-992.

CAHEN C., *Orient et Occident au temps des croisades*, Aubier, Parigi 1986. Trad. it. *Oriente e Occidente ai tempi delle Crociate*, il Mulino, Bologna 1986.

CANART P., Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Roma, *Paleographica, diplomatique e archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, I, Roma 1979, pp. 344-352.

CHEBEL M., *L'imaginaire arabo-musulman*, PUR Parigi 1993.

-, *L'Islam et la raison*, Perrin, Parigi 2005.

CHEIKHO L., *Les Savants arabes chrétiens en Islam (622-1300)*, Beirut 1983 (in arabo).

CHENU M.-D., *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, conférence Albert le Grand, 1968, Vrin/ Institut d'études médiévales, Parigi/ Montreal 1969.

-, *La Théologie au XIIe siècle*, Vrin, Parigi 1976.

CLANCHY M.-T., *Abelard. A Medieval Life*, Oxford 1997; Flammarion, Parigi 2000.

CLUCAS L., *The Trial of John Italos and the Crisis of intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Institut fur Byzantinistik, Monaco 1981.

CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Parigi 1986. Trad. it. *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai giorni nostri*, Adelphi, Milano 1991.

COURCELLES P., *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, De Boccard, "Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Roma", CLIX, Parigi 1948, pp. 342-388.

DANIEL N., *Islam et Occident*, Cerf, Parigi 1993.

-, *The Arabs and Medieval Europe*, Longman, Londra 1975.

DAREMBERG CH., *Histoire des sciences médicales*, Parigi 1963.

DEDEYAN G., *Les Arméniens en Occident (fin Xe- début XIe siècle)*, in *Occident et Orient au Xe siècle, actes du congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Les Belles Lettres, Parigi 1979, pp. 123-140.

DELCAMBRE A.-M., *La loi (chari'aj et le droit (TiqhJ en Islam*, in A.-M. Delcambre e J. Boshard (a cura di), *Enquêtes sur l'islam. En hommage à Antoine Moussali*, Desclée de Brouwer, Parigi 2004.

-, *L'Islam des interdits*, Desclée de Brouwer, Parigi 2005.

DETIENNE M., *Comment être autochtone*, Seuil, Parigi 2003. Trad. it. *Essere autoctoni: come denazionalizzare le storie nazionali*, Sansoni, Firenze 2004.

-, *Les Grecs et nous*, Perrin, Parigi 2005. Trad. it. *Noi e i Greci*, Cortina, Milano 2007.

DEVREESSE R., *Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V*, "Studi e testi", CCXLIV, 1965.

DIAZ Y DIAZ M., *La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII- XI*, in *La Cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XXII, Spoleto 1974, pp. 133-178.

DI MATTEO I., *Il Tahrifod alterazione della Bibbia secondo i musulmani*, "Bessarione", XXXVIII, 1922, pp. 64-111 e 223-260.

DIWAHGI S., *Bayt al- Hikma*, Mossoul 1972.

DONDAINE A., Hugues Éthérien et Leon Toscan, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", XLX, 1952, pp. 67-134.

DOSDAT M., L'Enluminure romane au Mont- Saint- Michel, Ouest-France, Rennes 2006.

ECHE Y., Les bibliothèques publiques et semi- publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Age, Institut français, Damasco 1967.

EDDÉ A.-M., MICHEAU F., PICARD C., Les Communautés chrétiennes en pays d'Islam, SEDES, Parigi 1997.

EGETMEYER M., Lumière sur les loups d'Apollon, Les Sanctuaires syro- anatoliens de la préhistoire au début de l'ère chrétienne, "Res Antiquae", IV, 2007.

ESCOLAN P., Le Monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle. Un monachisme charismatique, Beauchesne, Parigi 1999.

ESS J. VAN, Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme, "Revue des études islamiques", 1978-1979.

FATTAL A., Le Statut legal des non musulmans en pays d'Islam, Beirut 1959.

FIERRO M., Al- Andalus. Savoirs et échanges culturels, Édisud, Aix- en- Provence 2001.

FIEY J.-M., Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad "Corpus scriptorum christianorum orientalium", 420, "Subsidia", vol. LIX, Lovanio 1980.

FILLIOZAT J., La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs, Parigi 1949, 2^e ed. École française d'Extrême- Orient, Parigi 1975.

FLUSIN B., L'enseignement et la culture écrite, in J.-C. Cheynet (a cura di), Le Monde byzantin. L'Empire byzantin (641-1204), PUF, Nouvelle Clio, Parigi 2006, vol. II, pp. 341-368.

FOLKERTS M., Friehe Darstellungen des Gerbertschen Abakus, in R. Franci (a cura di), *binerà mathematica*, Siena 1996, pp. 23-43.

FROVA C., Gerberto philosophicus. Il "De rationali et ratione uti", in Gerberto: scienza, storia e mito, atti del Gerberti symposium, Bobbio, "Archivi Storici Bobiensi", 1985, pp. 351-377.

GANDIL P., Les études grecques à l'abbaye de Saint- Denis au XII^e siècle, tesi dell'École des chartes, 2003.

GARCIN J. C. (a cura di), États, sociétés et cultures du monde musulman medieval. Xe- XVe siècle, t. II: Sociétés et cultures; vol. III: Problèmes et perspectives de recherches, PUF, Nouvelle Clio, Parigi 2000.

GEYER B., Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, "Philosophisches Jahrbuch der Görres- Gesellschaft", XXX, 1917, pp. 392-415.

AL- GHUL O., An early Arabie inscription from Petra carrying diacritic marks, "Syria. Revue d'art oriental et d'archeologie", LXXXI, 2004, pp. 105-118.

GIBSON M., The Continuity of learning (850-1050), "Viator", VI, 1975, pp. 1-13.

GILSON É., History of Christian Philosophy in the Middle Ages, Random House, New York 1954.

GLEI R., KHOURY A.-TH., Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Oros Verlag, Wiirzburg 1995.

GOTTSCHALK H. L., Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam, "Anz. österreichischen Akademie der Wissenschaften", Phil- Hist. Klasse, CU, 1965, pp. 111-134.

GOUREVITCH A. J., La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale, Seuil, Parigi 1997.

GRIFFEL F., Die Entwicklung zu Al- Gazalis Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen, Brill, Leida 2000.

GROSSATESTA ROBERTO, Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros, a cura di P. Rossi, Firenze 1981.

GUENÉE B., Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval, Aubier, Parigi 1992. Trad. it. Storia e cultura storica nell'Occidente medievale, il Mulino, Bologna 1991.

GUERREAU- JALABERT A., La "Renaissance carolingienne": modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales, "Bibliothèque de l'École des chartes", CXXXIX, 1981, pp. 5-35.

-, Le temps des créations (XIe- XIIIe siècles), in J.-P. Rioux e J.-F. Sirinelli (a cura di), Histoire culturelle de la Trance, vol. I: J.-P. Boudet, A. Guerreau- Jalabert e M. Sot, Le Moyen Âge, Seuil, Parigi 1997.

GUICHARD R, SÉNAC PH., Les relations des pays d'Islam avec le monde latin, milieu Xe- milieu XIIIe siècle, SEDES, Parigi 2000.

GUILLOU A., L'école dans l'Italie byzantine, in *La Scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XLX, Spoleto 1972, pp. 291-311.

-, *La Sicile byzantine. État de recherche*, "Byzantinische Forschungen", V, 1977.

GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe: le mouvement de traduction greco- arabe à Bagdad et la société abbaside primitive, IIe- IVe- VIIIe- Xe siècles*, traduito dall'inglese da Abdesselam Cheddadi, Aubier, Parigi 2005.

GUYOTJEANNIN O., POULLE E., *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, École des chartes, Parigi 1996.

HAMMAM M., *La contribution des chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'orient musulman entre le VIIIe et le Xe siècle*, in G. Jehel e Ph. Racinet (a cura di), *Orient et Occident du IXe au XVe siècle*, Éditions du Temps, Parigi 2000, pp. 201-211.

HARING N., *The "Liber de diversitate naturae et personae"*, "Archives d'histoire dottrinale et littéraire du Moyen Age", XXIX, 1962, pp. 103-216.

-, *The "Liber de homoysion et homoeysion" by Hugh of Honau*, "Archives d'histoire dottrinale et littéraire du Moyen Age", XXXIV, 1967, pp. 129-253.

HASKINS C. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1927.

HODGES R., WHITEHOUSE D., *Mohammed, Charlemagne and the origins of Europe*, Duckworth, Londra 1983.

HUGONNARD- ROCHE H., *Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Res'ayna à l'étude de la philosophie grecque en syriaque*, in A. de Libera et al. (a cura di), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Parigi 1997, pp. 79-97.

HUNGER H., *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, C. Beck, Monaco 1978.

-, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, C. Beck, Monaco 1989.

-, *Lire et écrire à Byzance*, in O. Delouis (a cura di), *Le Monde byzantin, du milieu du VIIIe siècle à 1204. Economie et société*, Hachette, Parigi 2006, pp. 177-199.

HUNKE S., Allahs Sonne tiber dem Abendland. Unser arabisches Erbe, Deutsche Verlags- Anstalt, Stoccarda 1960.

HUNTINGTON S. P., The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, Simon and Schuster, New York 1996. Trad. it. Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale, Garzanti, Milano 1997.

INGLEBERT H., Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs dans l'Antiquité chrétienne (30-630), Institut d'études augustiniennes, Parigi 2001.

IOGNA- PRAT D., Études clunisiennes, Picard, Parigi 2002.

IOGNA- PRAT D., PICARD J.-CL., Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie, Picard, Parigi 1990.

IRIGOIN J., Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople, IXe siècle, "Cahiers de civilisation médiévale", V, 1962, pp. 287-302.

-, La culture grecque dans l'Occident latin du VIIe au XIe siècle, in La Cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XXII, Spoleto 1974, pp. 425-456.

-, L'Italie meridionale et la transmission des textes classiques, in A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé (a cura di), Histoire et culture dans l'Italie byzantine, École française de Roma, Roma 2006, pp. 5-20.

JACQUART D., À l'aube de la renaissance médicale des XIe- XIIe siècles: l'"Isagoge Johannis" et son traducteur, "Bibliothèque de l'École des chartes", CXLIV, 1986, pp. 209-240.

-, La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire médical du latin medieval: l'effort linguistique de Simon de Gènes, in M. Groult (a cura di), Transfert de vocabulaire dans les sciences, Parigi 1988, pp. 277-290 (ripreso in La Science médicale occidentale entre deux renaissances, Variorum, Aldershot 1997).

-, MICHEAU F., La médecine arabe et l'Occident medieval, Maisonneuve et Larose, Parigi 1990, ried. 1996.

-, (a cura di), La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe, Brepols, Turnhout 1994.

-, La scolastique médiévale, in M. Grmek (a cura di), Histoire de la pensée médicale en Occident, Seuil, Parigi 1995, pp. 177-179. Trad. it. Storia del pensiero medico occidentale, Laterza, Roma- Bari 1993.

-, (a cura di), Les voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle, Droz, Ginevra 1997.

-, La science medicale occidentale entre deux renaissances (XIIe-XVe s.), Variorum, Aldershot 1997.

-, L'Epopée de la science arabe, Gallimard, Découvertes, Parigi 2005.

JEAUNEAU E., L'héritage de la philosophie antique, in La cultura antica nell'Occidente latino dal VII aWXIsecolo, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XXII, Spoleto 1974, pp. 15-56.

JOANNOU P., Christliche Metaphysik in Byzanz, Buch-Kunstverlag, Ettal 1956.

JOLIVET J., Abélardou la philosophie dans le langage, Cerf, Parigi-Friburgo 1994.

JOLIVET J., RASHED R. (a cura di), Études sur Avicenne, Les Belles Lettres, Parigi 1984.

JOMIER J., Pour connaître l'islam, Cerf, Parigi 2001.

KAEGI W. E., Byzantium and the Early Islamic Conquests, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

KAPLAN M., Tout l'or de Byzance, Gallimard, "Découvertes", Parigi 1991. Trad. it. Bisanzio: l'oro e la porpora di un impero, Universale Electa- Gallimard, Milano 1993.

KHALDUN IBN, Muqqadima, Le Livre des exemples, trad. frane. A. Cheddadi, Gallimard, Parigi 2002.

KHALIL s., Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'i'râb au XIe siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abu l- Qâsim, "Mélanges de l'université Saint- Joseph", XLIX, Beirut 1975-1976, pp. 619-649.

KHOURY A.-TH., Les Théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs, Nauwelaerts, Lovanio- Parigi 1969.

-, Jean Damascène et l'islam, Religionswissenschaftliche Studien, Wurzburg 1994.

KHOURY R. G. (a cura di), Averroes oder der Triumph des Rationalismus, C. Winter, Heidelberg 2002.

KOLM S.-C., Le Bonheur- liberté. Bouddhisme profond et moderate, PUF, Parigi 1982.

KOYRÉ A., *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Parigi 1962.

KRAEMER J. L., *A lost passage from "Philoponus contra Aristotelem"* in *Arabie translation*, "Journal of American Oriental Society", LXXXV, 1965, pp. 318-327.

KRISTELLER P. O., *Studi sulla scuola medica salernitana*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1986.

KUNITZSCH P., *On the authenticity of the "Treatise on the Composition and the Use of the Astrolabe" ascribed to Messahalla*, "Archives internationales d'histoire des sciences", XXXI, 1981, pp. 42-62.

LABOURT y., *Le Christianisme dans l'Empire perse sous les Sassanides*, Lecoffre, Parigi 1904.

LAGARDE G. DE, *La naissance de l'esprit la'ique au déclin du Moyen Âge*, PUF, Parigi 1942-1948, ried. Nauwelaerts, Lovanio 1956-1963.

LAURIOUX B., MOULINIER L., *Éducation et cultures dans l'Occident chrétien. Du début du XIIe au milieu du XVe siècle*, Messene, Parigi 1998.

LE BOURDELLÈS R., *Connaissance du grec et méthodes de traduction dans le monde carolingien jusqu'à Jean Scot Erigène*, in *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, CNRS, Parigi 1977, pp. 117-123.

LECLERC L., *Histoire de la médecine arabe*, E. Leroux, Parigi 1896.

LE COZ R., *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, Cerf, Parigi 1992.

-, *Les mozarabes et les débuts de la médecine dans Al- Andalus*, "Bulletin du Centre d'études d'histoire de la médecine", XLII, ottobre 2002, pp. 36- 50.

-, *Les médecins nestoriens. Les maitres des Arabes*, L'Harmattan, Parigi 2003.

LEGENDRE P., *Aux sources de la culture occidentale: l'ancien droit de la pénitence*, in *La Cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XXII, Spoleto 1975, pp. 575-602.

LEJEUNE F., *Le "Metalogicon" de Jean de Salisbury. Recherches, traduction et commentaire, tesi microfilmata*, Université de Lille III, Lille 1998.

LEMAY R., Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century, Beirut 1962.

-, Dans l'Espagne du XIIe siècle, les traductions de l'arabe au latin, "Annales ESC", XVIII, 1963, pp. 639-665.

-, Fautes et contresens dans les traductions arabo-latines médiévales: l'"Introductorium in astronomiam" d'Abou Ma'shar de Balkh, "Revue de synthèse", LXXXIX, 1968, pp. 101-124.

-, De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam, in La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo, Atti del Convegno internazionale dell'Accademia dei Lincei, Roma 2-4 ottobre 1984, Roma 1987, pp. 433-439.

-, Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations médiévales: cas particulier de l'astrologie-cosmologie, in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal e M. Aouad (a cura di), Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque, Institut du monde arabe- Peeters, Parigi- Leuven 1997, pp. 137-163.

LESERVOISIER J.-L., Les manuscrits du Mont-Saint-Michel, Ouest-France, Rennes 2006.

LEWIS B., Comment l'Islam a découvert l'Europe, Gallimard, Parigi 1984.

-, Les Arabes dans l'histoire, Flammarion, Parigi 1993, 2a ed. Trad. it. Gli arabi nella storia, Laterza, Roma-Bari 1998.

LIBERA A. DE, Penser au Moyen Âge, Seuil, Parigi 1991.

LLOYD G. E. R., La science grecque après Aristote, La Découverte, Parigi 1990.

MAGUIRE H. (a cura di), Byzantine court culture from 829 to 1204, Harvard University Press, Washington 1997.

MCKITTERICK R., The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1990.

MANGO C. La culture grecque et l'Occident au VIIIe siècle, in / problemi dell'Occidente nel secolo VIII, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XX, Spoleto 1973, pp. 683-721.

MANSION A., Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote, in Mélanges Joseph de Ghellinck, II, Gembloux 1951, pp. 631-645.

MANTRAN R., L'Expansion musulmane, PUF, Nouvelle Clio, Parigi 1969, ried. 1991.

MARCHAND R., Mahomet. Contre- enquête, Éditions de l'Échiquier, Parigi 2006.

MAUSS M., Le civilisations. Éléments et formes, Première Semaine internationale de synthèse, Parigi 1929, pp. 81-108. Trad. it. Le civiltà. Elementi e forme, in i fondamenti di un'antropologia storica, a cura di R. Di Donato, Einaudi, Torino 1998.

MEHREN A. F., Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabin Abdoul- Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen, "Journal asiatique", 7a serie, XIV, 1879, pp. 341-454.

MELBORN W. C., Lotharingia as a center of Arabie and scientific influence in the Eleventh Century, "Isis", XVI, 1931, pp. 188-199.

MENOCAL M.-R., The Arabie Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage, Pennsylvania University Press, Filadelfia 1987.

MEYERHOFF M., Von Alexandrien nach Bagdad "Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.", XXIII, 1930, pp. 389-429.

-, On the transmission of Greek and Indian science to the Arabs, "Islamic Culture", gennaio 1937, pp. 17-29.

MICHE AU F., Mécenés et médecins à Bagdad aux IIIe- IXe siècles. Les commanditaires des traductions de Galien, in D. Jacquart (a cura di), Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle, Droz Ginevra, 1997, pp. 147-180.

MINIO- PALUELLO L., Note sull'Aristotele latino medievale IL Caratteristiche del traduttore della "Physica vaticana" e della "Metaphysica media", "Rivista di Filosofia NeoScolastica", XLIII, 1950, pp. 226-231.

-, Iacobus Veneticus Grecus, "Traditio", VIII, 1952, pp. 265-304.

-, Aristotele dal mondo arabo a quello latino, in L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XII, Spoleto 1965, pp. 621-622.

-, Iacobus Veneticus Graecus e Giacomo Veneto e l'Aristotelismo latino, in A. Pertusi, Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento, Sansoni Editore, Firenze 1966, pp. 53-74.

-, Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio, in La Scuola nell'Occidente latino

dell'alto Medioevo, "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XIX, Spoleto 1972, pp. 743-766.

MIQUEL A., Ousamà, un prince syrien face aux croisés, Fayard, Parigi 1986.

-, L'Islam et sa civilisation, Armand Colin, Parigi 1990.

MITCHELL P., Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

MONDRAIN B. (a cura di), Lire et écrire à Byzance, CNRS, Parigi 2006.

MONNOT G., Penseurs musulmans et religions iraniennes, Vrin, Parigi 1974.

MORELON R., Thabit ibn Qurra and Arab Astronomy in 9th cent., "Arabie Science and Philosophy", IV, 1994, pp. 111-139.

MOUSSALI A., Al- Ghazali. De l'amour de Dieu, Algeri 1986, ried. En Nour, Parigi 1995.

-, Al- Ghazali. Crainte et espoir, Algeri 1994, ried. En Nour, Parigi 2004.

-, La Croix et le Croissant. Le christianisme face à l'islam, Éditions de Paris, Parigi 1998.

MUCKLE J. T., Greeks Works translated directly into Latin before 1350, "Medieval Studies", IV, 1942, pp. 33-42; V, 1943, pp. 102-114.

NADER A., Le Système philosophique des mu'tazila, Beirut, 1956.

NAU F., Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle, Imprimerie nationale, Parigi 1933.

MAC NULTY J. M., HAMILTON B., Orientale lumen et Magistra Latinitas: Greek influences on western monasticism 900-1100, in Le Millénaire du mont Athos 963-1963. Études et mélanges, Éditions de Chevetogne- Fondazione Giorgio Cini, Chevetogne- Venezia 1963.

OEHLER K., Aristote in Byzantium, "Byzantine and Modern Greek Studies", V, 1964, pp. 133-146.

OIKONOMIDÈS N., Byzance: à propos d'alphabétisation, in Society, Culture and Politics in Byzantium, Variorum Reprints, Londra 2005, pp. 35-42.

OMONT H., Manuscrit des œuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827, "Revue des études grecques", XVII, 1904, pp. 230-236.

PALMIERI N., La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes, in D. Jacquart (a cura di), Les voies de la science grecque.

Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle, Droz, Ginevra 1997, pp. 33-134.

PARE G., BRUNET A., TREMBLAY P., La Renaissance du XIIe siècle, Vrin, Parigi- Ottawa 1933.

PATAR B., Dictionnaire des philosophes médiévaux, Fides, Presses philosophiques, Quebec 2006.

PAUL J., L'Église et la culture en Occident, PUF, Nouvelle Clio, Parigi 1986.

PELLEGRIN A., Le complexe de supériorité, un aspect psychologique de l'Islam, "En Terre d'Islam": la revue française du monde musulmane", 1940, pp. 91-97.

PELSTER F., Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hi. Thomas von Aquin, "Gregorianum", XVI, 1935, pp. 325-348 e pp. 531-561; XVII, 1936, pp. 377-406.

PETER R. (a cura di), Jihad in Medieval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes" Bidayat al- Mudjthid Brill, Leida 1977.

PETERS F. E., Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam, New York University Press- University of Londra Press, New York- Londra 1968.

PEYRONNET G., L'Islam et la Civilisation islamique. VIIe- XIIIe siècles, Armand Colin, Parigi 1992.

PINÈS S., Studies in Arabie versions of Greek Texts and in Mediaeval Sciences, in The Complete Works of Shlomo Pines, vol. II, Magnes, Gerusalemme 1996.

PINGREE D., Masha'allah: Greek, Pahlavi, Arabie and Latin Astrology, in A. Hasnawi, A. Elamrani- Jamal e M. Aouad (a cura di), Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque, Institut du monde arabe- Peeters, Parigi- Lovanio 1997, pp. 123-135.

-, The Astrological History of Masha'allah, Cambridge University Press, Cambridge 1971.

PIRENNE H., Mahomet et Charlemagne, Bruxelles 1937, ristampa, PUF, Parigi 2005. Trad. it. Maometto e Carlomagno, Laterza, Roma-Bari 2002, 6a ed.

POMIAN K., Ibn Khaldùn au prisme de l'Occident, Gallimard, Parigi 2006.

POULLE E., L'astronomie de Gerbert, in Gerberto: scienza, storia e mito, atti del Gerbera symposium, "Archivi Storici Bobiensi", Bobbio 1985, pp. 597-617.

-, Naissance de la legende scientifique: note sur l'autorité des traités de l'astrolabe, in O. Guyotjeannin e E. Poulle, Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil, École des chartes, Parigi 1996, pp. 342-345.

PRÉMARE A.-L. DE, Les fondations de l'islam, Seuil, Parigi 2004.

-, Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui, Téraèdre, Parigi 2004.

RASHED R., Transmission of Greek Scientific Thought into Arabie, "History of Science", XXVII, 1989, pp. 199-209.

-, Mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle, CNRS, Parigi 1996, vol. I.

- e MORELON, R., Histoire des sciences arabes, Seuil, Parigi 1997.

RENAN E., Averroès et l'averro'isme. Essai historique, Parigi 1912, ried. Ennoia, Parigi 2003.

RICHARD J., Orient et Occident au Moyen Âge. Contacts et relations XIIe- XVe siècle, Variorum Reprints, Londra 1976.

RICHÉ R., Gerbert d'Aurillac. Le pape de l'an mil, Fayard, Parigi 1987.

-, Le grec dans les centres de culture de l'Occident, in M. W. Herren (a cura di), The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages, King's College, Londra 1988.

-, Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge, Picard, Parigi 1989.

-, Les Grandeurs de l'an mil, Bartillat, Parigi 1999.

-, VERGER J., Des nains sur des épaules dégéants. Maîtres et élèves au Moyen Âge, Tallandier, Parigi 2006.

ROSENTHAL F., The technique and approach of Muslim scholarship, "Analecta orientalia", XXIV, Roma, 1947.

SABRA A. I., The appropriation and subsequent naturalization of Greek science in medieval islam, "History of Science", XXV, 1987, pp. 223-243.

SAÏD E., Orientalism, Pantheon Books, New York 1978. Trad. it. Orientalismo: l'immagine europea dell'Oriente, Feltrinelli, Milano 2007, 6a ed.

SAMIR S. KH., La transmission du savoir de Byzance à Bagdad in N. Prouteau e Ph. Sénac (a cura di), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale. VIIIe- XIIIe siècles. Échanges et contacts*, CESM, Poitiers 2003, pp. 125-137.

SANAGUSTIN F., Le statut de la raison dans le "Kitab al- kulliyat fil- tibb", in R. G. Khoury, *Averroès oder der Triumph des Rationalismus*, C. Winter, Heidelberg 2002, pp. 147-156.

SANSTERRE J.-M., *Les moines grecs et orientaux de Roma*, Académie royale de Belgique, Bruxelles 1982, 2 vol.

-, *Recherches sur les ermites du Mont- Cassin*, "Hagiographica", II, 1995, pp. 57-92.

SARTRE M., *Histoires grecques*, Seuil, "L'Univers historique", Parigi 2006.

SCHACHT J., *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve et Larose, Parigi 1983.

SCHOELER G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, PUF, Parigi 2002.

SÈRE B., *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2007.

\$ESTOV L., *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, Aubier, Parigi 1992.

SETTON K., *The Byzantine Background to the Italian Renaissance*, "Proceedings of the American Philosophical Society", C, 1, Filadelfia 1956.

SICARD R., *Hugues de Saint- Victor et son école*, Brepols, Turnhout 1991.

SOURDEL D., *La Civilisation de l'islam classique*, Arthaud, Parigi 1983.

SOUSTELLE J., *Les quatre soleils*, Plon, Terre humaine, Parigi 1967.

STAUBACH N., *Graecae gloriae. Die Rezeption des Griechischen als Element spätkarolingisch- friihottonischer Hofkultur*, in A. von Euw e P. Schreiner, *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend I*, Schnutgen Museum, Colonia 1991, pp. 343-368.

STEIGERWALD D., *La pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Presses de l'université de Laval, Québec 1997.

STEPHANOU P., *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Pontificum Institutum orientalium studiorum, Roma 1949.

TARDIEU M., Sabéens coraniques etsabiens de Harran, "Journal asiatique", CCXLVII, 1986, pp. 1-44.

TARDY R., Najran. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam, Beirut, 1999.

THOMPSON J. W., Introduction of Arabie science into Lorraine in the Tenth Century, "Isis", XII, 1929, pp. 184-191.

TOLAN J., Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge, Flammarion, Parigi 2006.

TRIMINGHAM J. S., Christianity among the Arabs in Pre- Islamic Times, Longman, New York- Londra 1979.

TROUPE AU G., La logique d'Ibn al- Muqaffa et les origines de la grammaire arabe, "Arabica", XXVIII, 1981, pp. 242-250.

-, Le rôle des Syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec, "Arabica", XXXVIII, 1991.

-, Réflexions sur l'origine de l'écriture arabe, "Semitic Studies in honor of Wolf Leslau", American Oriental Society, Wiesbaden 1991, vol. II, pp. 1562-1570.

-, Le premier traité arabe de minéralogie: le livre de Yuhanna ibn Masawayh sur les pierres précieuses, "Annales islamologiques", XXXII, 1998, pp. 219-238.

TROUPEAU G., SOURNIA J., Médecine arabe: biographies critiques de Jean Mésué (VIIIe siècle) et du prétendu "Mésué le jeune" (Xe siècle), "Clio medica", III, 1968, pp. 109-117.

URVOY D., Pensers d'Al- Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des Empires berbères, fin XIe- début XIIIe siècles, CNRS, Tolosa 1990.

-, Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman, Flammarion, Parigi 2001.

-, Les penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants, Albin Michel, Parigi 2003.

-, Histoire de la pensée arabe et islamique, Seuil, Parigi 2006.

VALLAT PH., Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique, Vrin, Parigi 2004.

VERGER J., La Renaissance du XIIe siècle, Cerf, Parigi 1996.-, L'amour castré. L'histoire d'Héloïse et d'Abélard Hermann, Parigi 1996.

VERNET A., La transmission des textes en France, in La Cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo, "Settimane di studio

del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", XXII, Spoleto 1975, pp. 89-123.

VERNET J., Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne, Sinbad, Parigi 1985, 2* ed. 1989.

VIOLA Ci Aristote au Mont- Saint- Michel, in R. Foreville (a cura di), Millénaire monastique du Mont- Saint- Michel, vol. II: Vie montoise et rayonnement intellectuel, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes, Parigi 1967, pp. 289-312.

VOGEL K., L'aritmetica e la geometria di Gerberto, in Gerberto: scienza, storia e mito, atti del Gerbera symposium, "Archivi Storici Bobiensi", Bobbio 1985, pp. 577-617.

WAEL H. DE, Le Droit musulman, CHEAM, Parigi 1989.

WALLIS E. A. (a cura di), Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. The Book of Medicines, Oxford University Press, Londra- New York- Toronto 1913.

WALZER R., Greek into Arabie. Essays on Islamic Philosophy, B. Cassirer, Oxford 1962.

WICKERSHEIMER E., Les Manuscrits de médecine du haut Moyen Age dans les bibliothèques de France, CNRS, Parigi 1966.

WISNOVSKY R., Avicenna's Metaphysics in Context, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2003.

WOLFF PH., L'éveil intellectuel de l'Europe, Seuil, Parigi 1971.

WOLSKA- CONUS W., Les commentaires de Stéphane d'Athènes au "Prognostikon" et aux "Aphorismes" d'Hippocrate: de Galien à la pratique scolaire alexandrine, "Revue des études byzantines", L, 1992, pp. 5-86.

ZIMMERMANN M., La connaissance du grec en Catalogne du IXe au XIe siècle, in M. Sot (a cura di), Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à P Biche, Éditions européennes Érasme, La Garenne- Colombes 1990, pp. 493-516.

Indice

Prefazione

Secoli bui

Introduzione

Storia di una trasmissione

1. Sopravvivenze sparse e ricerca del sapere antico: la filiera greca

2. Sopravvivenza e diffusione del sapere greco nel
Mediterraneo: Bisanzio e i cristiani d'Oriente

3. I monaci pionieri di Mont- Saint- Michel:
l'opera di Giacomo Veneto

4. Islam e sapere greco

5. Problemi di civilizzazione nel Medioevo

Conclusioni

Il sole di Apollo illumina l'Occidente

Appendice I

L'amica di Himmler e il "sole di Allah"

Appendice II

I dotti arabi cristiani dall'VIII all'XI secolo

Appendice III

Il corpus latino di Aristotele

Note

Bibliografia